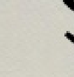
SI DIOS NO EXISTE...

Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión

LESZEK KOLAKOWSKI





Platón escribió: «Si Uno no es, entonces nada es». Este libro discute de un modo sumamente original los argumentos filosóficos a favor y en contra de la existencia de Dios. El autor reexamina las críticas racionalistas clásicas a la creencia religiosa y mantiene que, en un sentido, esas críticas son válidas: la creencia religiosa no puede justificarse por medio de argumentos filosóficos del tipo de los que usan los racionalistas. No obstante, esos mismos argumentos implican ciertas presuposiciones filosóficas arbitrarias y contestables.

El profesor Kolakowski arguye convincentemente que sólo dentro del contexto de la religión pueden adquirir validez las normas morales y cognoscitivas. El choque entre ilustración y religión es real; sin embargo, en último término, constituye un conflicto sobre prioridades en la jerarquía de valores, más que una lucha entre la razón y el error.



Leszek Kolakowski

SI DIOS NO EXISTE…

Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión

ePub r1.3
Piolin 16.08.2019

Título original: *Religion: If There Is No God*
Leszek Kolakowski, 1982
Traducción: Marta Sansigre Vidal

Editor digital: Piolin
ePub base r2.1








Agradecimiento

Este libro se escribió en un idioma que pretendía parecerse al inglés. El profesor Frank Kermode y su esposa Anita demostraron, ¡ay!, que la similaridad era mucho más remota de lo que el autor había imaginado. Ambos hicieron un esfuerzo hercúleo para dar forma al texto en algo a lo que el lector inglés pudiera mirar sin sentir escalofríos (al menos, por razones lingüísticas). La gratitud del autor es tan inmensa como la labor de ellos.

De lo que trata

Este libro trata de lo que suele llamarse filosofía de la religión. Nunca estoy seguro de qué es la religión, y menos aún de qué es la filosofía pero, sea lo que fuere, la religión incluye la historia de los dioses, de los hombres y del universo. Por tanto, el título *La religión*[1], con sus pretensiones de universalidad, sólo puede competir con el de obras como la de Quine, *Sobre lo que existe*, o la de Sartre, *El Ser y la Nada* (quizá el título más amplio que jamás se haya imaginado).

Con todo, no puedo evitar usar la palabra «religión». Mircea Eliade, a quien debo mucha de mi comprensión de los problemas que surgen en los estudios sobre religiones comparadas, lamenta que no haya una palabra mejor que abarque lo que él llama «la experiencia de lo Sagrado». Y, sin embargo, no parece que un neologismo pueda ser útil. En la investigación de los asuntos humanos, ninguno de los conceptos de que disponemos puede ser definido con perfecta precisión y, en ese sentido, la «religión» no está en peores condiciones que «el arte», «la sociedad», «la cultura», «la historia», «la política», «la ciencia», «el lenguaje» e innumerables palabras más. Cualquier definición de la religión tiene que ser hasta cierto punto arbitraria y por más que intentemos hacerla conformarse escrupulosamente al uso real de la palabra en la lengua corriente, muchas personas considerarán que nuestra definición abarca demasiado o demasiado poco, o las dos cosas. Conocemos la existencia, en diversas civilizaciones, de un número incalculable de mitos, rituales, creencias y actos mágicos

y no resulta claro, a primera vista, cuáles de ellos merecen llamarse religiosos. De hecho, los antropólogos, en el estudio de las mitologías, se defienden bastante bien sin hacer distinciones entre relatos religiosos y no religiosos. La ausencia de límites conceptuales precisos no es tanto el resultado de nuestra ineptitud lógica como de la naturaleza de la realidad bajo escrutinio. Es nuestro interés, en gran medida, el que determina cuáles, entre las diversas formas de conducta, creencia y sentimiento, son las que consideramos esenciales al fenómeno de la religión tal como lo conocemos por la experiencia y por los libros. Lo importante es mantener la distinción entre la forma en que nosotros delimitamos de manera más o menos arbitraria la esfera de nuestra investigación y nuestros enunciados explicativos, inevitablemente polémicos, de la función de la vida religiosa. Si, como Rudolf Otto y Mircea Eliade, sostenemos que la experiencia de lo sagrado es peculiar y efectivamente constitutiva para analizar el fenómeno religioso, nos enfrentamos con el problema de que la palabra «sagrado» la usan, con frecuencia, seriamente y con firme compromiso, personas que, de otro modo, se consideran a sí mismas no religiosas. Así pues, el campo puede parecer más amplio de lo que el habla normal permite; no obstante, esa definición es suficiente para delimitar una importante área de reflexión. Si, por el contrario, tratamos de seguir un procedimiento socrático y buscar un conjunto de creencias específicas que no dejen de aparecer en ninguna religión conocida, corremos el riesgo de quedar frustrados al encontrarnos con un conjunto vacío. Cuando se presenta a un dios personal como candidato a la posición de dicha constante, surge invariablemente la objeción de que se está dejando a un lado un fenómeno de la importancia del budismo. Esto es un inconveniente, desde luego, pero insisto en que no hay error lógico o empírico en centrar la atención en las creencias que incluyen la idea de un dios personal y en consi-

derar el budismo como una sabiduría metafísica y moral en vez de considerarlo como una religión en sentido pleno.

Diversas definiciones son, por tanto, aceptables; sin embargo, no son lícitas aquellas que implican que la religión «no es más que» un instrumento de necesidades seculares, sociales o psicológicas (por ejemplo, que su significado es reducible a su función en la integración social); son enunciados empíricos (yo creo que falsos) y pueden rechazarse de antemano como partes de una definición.

Tampoco existe acuerdo sobre lo que significa «la filosofía de la religión». En el lenguaje filosófico anglosajón, es tarea suya el investigar las afirmaciones respecto a la verdad de las creencias religiosas y esto entraña el análisis de conceptos específicos del lenguaje religioso tal como se usa en la tradición teológica o filosófica; esta tarea se diferencia de la investigación antropológica y psicológica que explora las diversas formas en que operan los mitos y los ritos en la vida humana, cuáles son sus funciones sociales, intelectuales y emocionales, y cómo cambian o desaparecen bajo el impacto de la transformación social. En la tradición alemana, italiana y, en general, «continental», las cuestiones designadas con el término «filosofía de la religión» no se corresponden más que marginalmente con las que llevan el mismo título en el uso anglosajón. Especialmente desde Hegel, Schelling, Schleiermacher y los románticos, la reflexión filosófica sobre la religión se ha concentrado en su significado en los procesos históricos y en la forma en que diversas civilizaciones, o el género humano en su totalidad, han expresado por medio de símbolos religiosos la percepción de su destino. La filosofía de la religión aparecía como una parte importante, constitutiva incluso, de la filosofía de la historia, entendida ésta última menos como análisis epistemológico de enunciados históricos que como especulación sobre el sentido global, los objetivos y los principios que guían los procesos históricos. Quizá la obra reciente más destacada en esta

área sea el libro de Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación* (1962).

La ventaja del enfoque analítico es que un estudioso puede hilvanar su relato sin tener ningún interés ni conocimiento sobre la historia de la religión y sin saber los contextos culturales de los diversos intentos de abordar cuestiones esenciales. Su desventaja, por otro lado, consiste en que, la mayoría de las veces, el filósofo trata de problemas que, aunque son perfectamente válidos en sí, están muy alejados de las preocupaciones reales de la gente, tanto religiosa como no religiosa. Dentro del marco analítico, la religión se concibe como una serie de enunciados sobre Dios, la Providencia, la inmortalidad, los ángeles y otros temas relacionados con ellos, mientras que el concepto de verdad se toma normalmente de otros capítulos de la filosofía sin someterlo a la cuestión de si resulta modificado y cómo, cuando se usa en el terreno de los símbolos religiosos. Por otro lado, los que se complacen en la meditación historiosófica suelen tener mayores conocimientos sobre cuestiones históricas y suelen ser más sensibles a la relatividad cultural de los conceptos religiosos, pero también suelen ser menos rigurosos en su labor analítica y en la clarificación de las categorías abstractas que emplean. Combinar las virtudes de ambos tipos de análisis sería proponerse la perfección; combinar los vicios de los dos es más sencillo.

Aunque en las páginas siguientes me preocupo más de las creencias que de los rituales —y dejo a un lado la tradicional disputa sobre su prioridad respectiva— considero el acto del culto como indispensable e intrínseco en cualquier descripción del fenómeno de la religión. El culto socialmente establecido de la realidad eterna: quizá sea ésta la formulación que más se acerca a lo que tengo en mente cuando hablo de religión. No pretende ser una «definición» y no estoy seguro de que corresponda a lo que investigan y describen los antropólogos bajo el encabezamiento de «religión». Sospecho que no. Esto no es, sin embargo,

un obstáculo alarmante. Por razones históricas obvias, la cuestión de las afirmaciones respecto a la verdad o del valor cognoscitivo de las creencias normalmente llamadas religiosas se ha discutido principalmente dentro de la tradición de las grandes religiones universales que han producido no sólo mitos y ritos, sino también instrumentos para su propia defensa intelectual. Al ser la mina más rica en intentos de traducir la fe a construcciones metafísicas que puedan abordarse por medio de la «luz natural», el cristianismo proporciona a los filósofos la mayor parte del material en que se basan sus especulaciones. Así, lo que la tradición anglo-sajona denomina filosofía de la religión abarca aproximadamente el terreno de lo que se ha conocido desde la Edad Media como teología natural, es decir, el análisis racional de las cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación. La cuestión de si tal investigación es en absoluto posible y, en caso afirmativo, cuáles son sus límites, ha sido ella misma un tema de incesante debate tanto entre los pensadores cristianos como entre los no cristianos, y la gama de opiniones se extiende desde los que rechazan perentoriamente el uso de la razón natural *in divinis* hasta los que afirman que la mayor parte de las creencias cristianas esenciales pueden justificarse con argumentos racionales; ciertos aspectos de esas interminables contiendas tendrán que ser mencionados en este libro. Sin embargo, tengo que hacer notar desde el principio que en la descripción que acabo de sugerir —culto socialmente establecido de la realidad eterna— el concepto de una «religión racional» (no muy diferente del de «religión íntima») sólo puede usarse en un sentido derivativo y, estrictamente hablando, en un sentido impropio; no existe el culto racional, *cultus rationalis*, aunque el concepto es de origen cristiano.

La investigación de las afirmaciones que formulan las creencias religiosas con respecto a la verdad no representa más que una parte reducida del análisis general de su función cognosciti-

va. Desde un punto de vista lógico es perfectamente coherente afirmar que esas creencias no contienen un átomo de verdad y que un papel importante de la religión, o quizá su principal función social, es satisfacer la necesidad de conocimiento. Las primeras investigaciones antropológicas se realizaron, en gran medida, basándose en tales supuestos. Se consideraba que los mitos religiosos transmitían, sobre todo, una especie de conocimiento, bien explicando fenómenos naturales incomprensibles y acrecentando así la escasa provisión de saber racional del hombre salvaje por medio de fantasías arbitrarias, o bien proporcionándole información deformada sobre la historia de su tribu. Esta interpretación de los mitos como pseudo-ciencia de los pueblos primitivos, como una explicación falsa de la naturaleza, se asociaba generalmente con la interpretación análoga de la magia como pseudo-técnica, un esfuerzo para compensar unas habilidades prácticas deficientes con una tecnología imaginaria. Este planteamiento, que viene de la antigüedad, fue muy popular entre los filósofos de la Ilustración que se oponían a la religión y sobrevivió, en gran medida, como telón de fondo de la investigación antropológica, incluida la obra de Frazer, durante el siglo XIX. Una interpretación rival, que se remonta a los epicúreos, resaltaba la función emocional de los mitos, en lugar de su función cognoscitiva: se suponía que el miedo a la muerte y al sufrimiento, y el deseo de mantener un orden benéfico en el caos del mundo nos proporcionaban un marco explicativo para la historia de las religiones. El enfoque intelectualista fue abandonado en el siglo XX en favor de diversas teorías (Durkheim, Malinowski) que insistían en el valor social, más que cognoscitivo, de los mitos, en su función en la integración de la sociedad, en la organización y el control de las emociones colectivas, en el apoyo de la estructura familiar y otras articulaciones de la vida social. Las últimas décadas, sin embargo, han presenciado la vuelta al enfoque intelectualista en una versión totalmente nueva, prin-

cipalmente como consecuencia de la obra de Lévi-Strauss y sus seguidores. La interpretación de los mitos en términos de su función cognoscitiva vuelve a resultar, según esta teoría, la más fructífera, pero no en el sentido que se le daba en la Ilustración. La labor de la nueva escuela ha consistido en separar las piezas del material mitológico y reorganizarlas en un nuevo orden significativo mediante el cual se revela una estructura oculta, una estructura que no es percibida conscientemente por los creyentes pero que, de hecho, les proporciona los instrumentos intelectuales que ellos usan para explicar y clasificar las relaciones naturales y sociales.

No tengo intención de discutir esas cuestiones generales, excepto en lo que respecta a una observación de carácter epistemológico más que antropológico. Todos los enfoques funcionales a la investigación de los mitos —en términos de su valor social, cognoscitivo o emocional— tienen, puede argüirse, un fundamento epistemológico común. Todos ellos entrañan, si no lo suponen explícitamente, que es posible traducir el lenguaje del mito a un lenguaje «normal» —lo que significa a un lenguaje que sea comprensible dentro de las reglas semánticas que el propio investigador está empleando—. Los diversos marcos conceptuales de la investigación antropológica funcionan, por así decirlo, como códigos o diccionarios que pueden usarse para trasladar el material mitológico preconcebido a un lenguaje claro y accesible a las mentes contemporáneas. Esos códigos ayudan a revelar el sentido oculto, «profano», de los relatos míticos y aunque no suponen que cualquier componente aislado de una construcción mitológica, por muy elemental que sea, tenga un equivalente en el vocabulario moderno —normalmente sólo se traducen de este modo unidades amplias o incluso «sistemas» completos— sí que incluyen dos presuposiciones importantes. En primer lugar, se supone que los mitos, tal como se relatan y se creen explícitamente, tienen un significado latente detrás del ostensible y que

aquéllos que comparten un credo no sólo no perciben de hecho ese significado, sino que, por necesidad, éste no puede ser percibido. En segundo lugar, se supone que el significado latente, que es accesible sólo al antropólogo que lo estudia desde fuera, es el significado por excelencia, mientras que el ostensible, es decir, el mito tal como lo entienden los creyentes, tiene la función de ocultar el otro; este significado ostensible se nos presenta entonces como el producto de un auto-engaño inescapable, de una mistificación ideológica o, simplemente, de la ignorancia.

Estas dos premisas son de índole filosófica, más que antropológica. Por más que su desarrollo sea fruto de gran ingenio y por muy eficientes que sean a la hora de organizar intelectualmente el material mitológico, no pueden haber sido sugeridas por el material empírico de un antropólogo y menos aún inferidas de él. Necesitamos más que ese material para afirmar que cuando las personas hablan de Dios o de los dioses, de las fuerzas invisibles que operan detrás de los sucesos empíricos, con un propósito o de las cualidades sagradas de las cosas, están hablando *en realidad* y sin saberlo, de algo totalmente diferente: que con ello expresan conflictos sociales o inhibiciones sexuales o que intentan producir un sistema de codificación de los fenómenos naturales, etc. Nadie niega que, de hecho, los pueblos, al crear sus mitos, dicen más de sí mismos de lo que pretenden. Eso ocurre con todas las creaciones humanas, materiales o espirituales. Sin embargo, de esa generalización de sentido común no podemos sacar la conclusión de que lo que puede descubrirse detrás de las creencias religiosas —su incuestionable utilidad en varias esferas «seculares» de la vida— constituye su auténtico significado. Esta afirmación es arbitraria y no empírica.

Las cuestiones que voy a analizar se discutirán partiendo del superficial supuesto de que lo que las personas quieren decir en su discurso religioso es lo que dicen ostensiblemente. Esta supo-

sición la hacen normalmente, no sólo los creyentes, sino también los críticos racionalistas de la religión.

Esto no quiere decir que yo espere resultados concluyentes, positivos o negativos, de la discusión filosófica sobre cuestiones de religión. Más bien me inclino a aceptar la ley del cuerno de la abundancia, que es aplicable no sólo a la filosofía sino a todas las teorías generales de las ciencias humanas y sociales: esta ley afirma que nunca hay escasez de argumentos en apoyo de cualquier doctrina en la que uno quiera creer, por los motivos que sea. Esos argumentos, sin embargo, no son totalmente estériles. Han ayudado a dilucidar el *status quaestionis* y a explicar por qué tienen importancia esas cuestiones y esto es lo que me concierne a mí aquí. Además de ofrecer una exposición sumaria de los diversos argumentos que me han parecido más importantes en la interminable historia del debate, trataré de mostrar que los «racionalizadores» de las creencias religiosas y sus adversarios se han obligado mutuamente a sacar conclusiones de sus respectivas premisas y ambas partes han contribuido así a sacar a la luz el dilema al que alude el subtítulo de mi ensayo.

> *Si Uno no es, entonces nada es.*
>
> Platón

CAPITULO 1

Dios de los fracasos: Teodicea

Aparte de los enigmas que nos acosan tan pronto como intentamos entender debidamente los atributos de Dios de omnipotencia y de infinita bondad, siempre les ha parecido a los críticos que esos atributos son irreconciliables con el mal del mundo. La historia del debate se remonta por lo menos a los epicúreos y, aunque se han escrito innumerables obras sobre el tema —es difícil encontrar un filósofo o un teólogo cristiano que no haya intentado abordar esta alarmante cuestión— los argumentos básicos de ambos lados no parecen haber cambiado mucho desde San Agustín. Y ninguna de las dos partes está satisfecha con los argumentos de la otra, ni lo estará nunca, probablemente, lo que es el signo de todas las cuestiones filosóficas fundamentales de los últimos veinticinco siglos.

Los epicúreos arguyen simplemente que, puesto que el mundo está lleno de maldad, Dios tiene que ser malo o impotente o ambas cosas. Un Dios omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, suponiendo que un ser así sea concebible lógicamente, hubiera sido capaz de crear un mundo sin maldad y hubiera querido hacerlo.

Quizá fuera Leibniz el que desarrolló con mayor claridad los argumentos contrarios. Leibniz, en su *Teodicea* y en muchos otros escritos, abordó, una y otra vez, el espinoso tema. Sus ar-

gumentos proceden desde Dios a las criaturas y no en la otra dirección y se reducen a esto:

Puesto que Dios es infinitamente sabio, bueno y poderoso, tiene que haber creado el mejor de los mundos posibles, es decir, un mundo en el que la cantidad global de bien supere a la masa del mal en la máxima proporción posible. De modo que es seguro de antemano, y ello se incluye en el concepto mismo del Ser perfecto, que vivimos en el mejor mundo que puede concebirse lógicamente.

Un escéptico que arguyera que no se necesita vivir en este mundo más que un día o dos para adquirir dudas considerables de que sea el mejor universo imaginable, no puede hacer vacilar la confianza de Leibniz. El no niega la existencia del mal, sólo tiene la certidumbre de que cualquier otro mundo posible sería peor que éste. Leibniz parecía ser de la opinión de que la suya era una teoría bastante optimista.

El argumento de Leibniz es que algunos conjuntos de cosas y de cualidades son compatibles entre sí y otras no, y que ésta es una incompatibilidad lógica. Dicho de otro modo, cualquier mundo posible se presenta como un lote y Dios tuvo que hallar la combinación de cualidades lógicamente posibles que resultara en el máximo bien. En lugar de sujetos humanos libres, Dios podía haber creado unos seres incapaces de pecar, pero sólo al precio de privarles de su libre voluntad, que incluye, inevitablemente, la posibilidad de pecar y los actos pecaminosos de hecho. Y Dios calculó que un mundo habitado por autómatas sin pecado produciría mucho menos bien que uno que contuviera seres humanos dotados de libertad de elección y que, por lo tanto, pudieran preferir con frecuencia el mal. Dios tuvo que resolver, por así decirlo, una ecuación diferencial bastante complicada (en realidad, una ecuación infinita) para calcular en cuál de todos los mundos posibles la cantidad de mal sería mínima comparada con la cantidad de bien; y ése es el mundo en que vivimos.

Leibniz no pretende ser capaz de reproducir este cálculo divino. Sólo una parte diminuta del universo existente, por no hablar de todos los universos posibles, es accesible a nuestras mentes, mientras que para comprender las relaciones reales y las concebibles entre el bien y el mal, es necesario un conocimiento perfecto de la totalidad. Como ni Leibniz ni nadie puede pretender que posee ese conocimiento, tenemos que darnos por satisfechos con la certidumbre que obtenemos del concepto mismo del Ser divino; la necesaria existencia de Dios se demuestra con otros argumentos.

Que Dios haya tenido que escoger entre mundos posibles, ninguno de los cuales era absolutamente perfecto (en el sentido de que estuviera absolutamente libre de mal y de sufrimiento), no implica que Dios tenga limitaciones. Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible, pero este hecho no pone límites a su omnipotencia. No puede hacer ni inventar absurdos; no puede hallar un número que exprese exactamente la raíz cuadrada de 2, porque eso es una imposibilidad entrañada por la propia naturaleza de los objetos matemáticos. No hubiera podido crear un mundo en el que el bien resultante de la libertad de elección de las personas estuviera unido a la incapacidad de éstas de hacer el mal, puesto que ese mundo es lógicamente tan imposible como un triángulo cuadrado.

Algunos teólogos y filósofos no estaban tan convencidos como Leibniz y Tomás de Aquino de que concebir a Dios como incapaz de hacer lo que es lógicamente imposible no fuera imponerle limitaciones. Algunos nominalistas posteriores arguyeron que no sólo las leyes físicas, sino también las matemáticas y éticas habían sido establecidas por Dios mediante decisiones libres cuyas razones nos son desconocidas y que esas decisiones pudieran haber sido diferentes de lo que fueron; la omnipotencia, pensaban, no es «omnipotencia en cierto grado», ya que ese concepto es, de hecho, absurdo. Dios decretó sencillamente que dos afir-

maciones contradictorias no podían ser ciertas las dos y que dos y dos eran cuatro y que la fornicación era mala. Pero podía haber decidido decretar otra cosa y si lo hubiese hecho, el principio de contradicción, las verdades matemáticas y las normas morales hubieran sido diferentes de lo que son. No podemos imaginarnos un mundo así, naturalmente, pero no podemos afirmar, por la sencilla razón de la pobreza de nuestras mentes, que eso hubiera sido imposible para Dios; no debemos medir el poder de Dios con los patrones de nuestra débil y finita inteligencia.

Una vez que aceptamos la aterradora idea de que Dios podría haber revocado, si ése hubiera sido su deseo, las leyes de la lógica y los mandamientos morales tales como los conocemos, podemos, al parecer, descartar todas las cuestiones de teodicea como formuladas equivocadamente Podría parecer que lo contrario es lo cierto, que este tipo de «decretismo» (o «positivismo teonómico» como solía llamarse a veces a la teoría que nos ocupa) fortalece el argumento de los que acusan a Dios de ser injusto: dado que nada es imposible para El, El *era* capaz de crear un mundo que combinase cualidades aparentemente incompatibles y de darnos libertad de elección dentro de un universo sin pecado y sin sufrimiento. De hecho, si todas las reglas de la lógica y la moral fueron establecidas mediante un decreto arbitrario de la voluntad divina y no contienen una verdad intrínseca, no hay razón para creer que Dios está limitado por sus propias reglas. En otras palabras, su bondad y su sabiduría no tienen por qué asemejarse a lo que nosotros consideramos bondad y sabiduría en nuestro mundo tal como El lo construyó. Lo que a nosotros nos parece incompatible puede ser compatible en Su mente; lo que nos parece malo a nosotros puede no tener un sentido reconocible de maldad para El. Estrictamente hablando, la existencia de Dios deja de tener significación en nuestra vida moral e intelectual; El decidió darnos esos decretos y no otros, pero son contingentes en términos de la sabiduría y bondad de Dios. Podrían

haber sido diferentes. Una vez que sabemos cuáles son —y podemos conocerlos como hechos naturales— su fuente originaria carece de significación práctica. Los decretos de Dios son, por decirlo así, entidades paradójicas, al mismo tiempo reales y necesarias: reales porque, simplemente, las encontramos dadas y sabemos que podían haber sido diferentes y, sin embargo, necesarias porque una vez que las conocemos no podemos escapar a su poder legislativo. Así, son necesarias sólo en el sentido aplicable a las verdades empíricas generales: el oro es más pesado que el agua, pero no hay razones lógicas que impidan que esta relación se invierta; no obstante, sabemos que es siempre así y en este sentido, y sólo en él, la relación es necesaria.

> *Dios es Aquél para Cuya voluntad no hay causa ni fundamento que pueda establecerse como su norma y su pauta; porque nada está a su altura ni por encima de ella, sino que ella misma es la norma de todas las cosas. Si existiera para ella norma o pauta o causa o fundamento, dejaría de ser la voluntad de Dios. Lo que Dios quiera no es bueno porque El tenga que quererlo o esté obligado a disponerlo así; por el contrario, lo que ocurre tiene que ser bueno porque El lo quiere así. Se establecen causas y fundamentos para la voluntad de la criatura, pero no para la voluntad del Creador, ¡a menos que se ponga a otro Creador por encima de El!*
>
> Martín Lutero

Y, en efecto, la teoría que hizo depender las leyes lógicas, matemáticas y morales enteramente del decreto libre y arbitrario de Dios supuso, históricamente hablando, un paso importante en el proceso de prescindir totalmente de Dios. La esencia y la existencia de Dios se divorciaron de tal manera que Dios se ha convertido, de hecho aunque no en la doctrina, en un *deus otiosus* que, después de entregar sus leyes, abandonó el mundo. En la historia de las ideas, la tendencia nominalista de hacer recaer la responsabilidad de nuestra lógica y nuestra ética sobre el arbitrario *fiat* del Creador marcó el comienzo de Su separación del universo. Si no hay modo de entender el decreto tal cual es en términos de la esencia de Dios, simplemente no hay un camino desde las criaturas a Dios. En consecuencia no tiene mucha impor-

tancia para nuestro pensamiento y nuestras acciones que Dios exista o no.

La confusión era inevitable en esta cuestión, ya que la doctrina nominalista parecía hacer depender al mundo más, y no menos, de Dios y aumentar, más que limitar, Su omnipotencia. La confusión es particularmente llamativa en la historia del legado de Descartes. Los críticos cristianos señalaron que la metafísica cartesiana había relegado a Dios, de hecho, a la posición de un Creador indiferente (la famosa *chiquenaude* de Pascal: A Descartes le hubiera gustado poder prescindir de Dios por completo; finalmente permitió a Dios dar al mundo un capirotazo, después del cual ya no necesitó más de El). Los defensores de Descartes replicaron que su doctrina, lejos de debilitar los derechos regios de Dios y limitar Su poder, los extendía haciendo que incluso los aparentemente obvios axiomas de las matemáticas dependiesen de la voluntad divina. Ostensiblemente, así era; sin embargo, los resultados se volvieron contra las premisas. No hay duda sobre la auténtica fe de Descartes en Dios y en la Providencia; no obstante, Pascal tenía razón. Descartes cerró el camino desde la Naturaleza hasta Dios al romper el eslabón entre la esencia de Dios y su legislación efectiva; por ello, a pesar de su intenciones, Descartes se convirtió en el precursor de los deístas.

> *Al decir, por tanto, que las cosas no son buenas según ningún patrón de bondad, sino simplemente por la voluntad de Dios, me parece a mí que uno destruye, sin darse cuenta, todo el amor de Dios y toda su gloria; pues, ¿por qué hemos de alabarle por lo que ha hecho, si sería igualmente digno de alabanza si hubiese hecho lo contrario? ¿Qué quedará de su justicia y su sabiduría si sólo tiene un poder despótico cierto, si la voluntad arbitraria ocupa el lugar de la racionalidad y si, según la definición de los tiranos, la justicia consiste en lo que place al poderoso?*
>
> Leibniz

La separación de la voluntad de Dios de Su esencia significaba su separación de las criaturas. Y, de hecho, implicaba que los actos de Dios son libres en el mismo sentido que los nuestros (o al menos, como solemos imaginarlos, es decir, que Dios disfruta de

la libertad de la *indifferentia*). El argumento con el que a veces se defiende este concepto es que, si negamos la libertad de decisión de Dios en ese sentido, sugerimos que está obligado a actuar de determinada forma porque hay normas —lógicas y morales— que El está forzado a obedecer y sobre las que no tiene poder; simplemente, Dios no podría —según ese argumento— idear un mundo en el que matar al propio padre fuera moralmente loable, porque matar al propio padre es intrínsecamente malo, independientemente de lo que Dios pudiera desear; y del mismo modo, Dios no podría cancelar la validez de las reglas del silogismo por mucho que le disgustaran.

La noción de la libertad de Dios de Tomás de Aquino y de Leibniz no implicaba, naturalmente, nada que sugiriese que Dios estuviese sujeto a unas leyes que El mismo había encontrado, por así decirlo, ya hechas, de modo que estuviese irremediablemente sometido a una jurisdicción extranjera. El Ser absoluto, tal como ellos le concebían, no tenía atributos y no realizaba acto alguno que hubiera podido ser diferente de Su esencia. Si hablamos de las cualidades y las obras de Dios como objetos conceptualmente separables, es porque ése es el modo en que una inteligencia finita trata de captar el Infinito que no puede entender adecuadamente. En Dios mismo, esencia y existencia convergen y eso entraña que Su voluntad es idéntica a Su esencia. Dios ni obedece normas que son válidas con independencia de su voluntad ni crea esas normas según Su capricho o como resultado de una deliberación sobre varias opciones; El *es* esas normas. A diferencia de los humanos, Dios no se enfrenta nunca a posibilidades alternativas y decide luego libremente cuál de ellas debe escoger; Sus decisiones son aspectos necesarios de Su Ser (una vez más, hay que tener en cuenta que el uso de la palabra «aspectos» es inadecuado, dada la absoluta unidad de lo Divino) y por lo tanto no podrían haber sido diferentes de lo que son; sin embargo, son decisiones libres en el sentido de que no Le obliga ningún poder superior ni

ninguna norma de validez independiente de El. El *es* lo que El hace, decide, ordena. En consecuencia, no podemos decir ni que las definiciones de qué es bueno o verdadero *preceden* a Dios, de modo que El tiene la obligación de inclinarse ante ellas, ni que El las precede y las crea de la nada mediante un acto de edicto soberano o sacándolas de Su sombrero mágico. En Dios no hay relación de precedencia: ni en sentido temporal, puesto que en Dios el tiempo no existe, ni en sentido lógico, puesto que la precedencia lógica no puede aplicarse con propiedad a la unidad inefable.

> *... Hemos de decir que el poder de Dios tiene un límite y no debemos, bajo el pretexto de honrar a Dios, anular esta limitación. Porque si el poder de Dios fuese infinito, de ello se desprendería inevitablemente que no se conocería a sí mismo; porque el infinito es por naturaleza incomprensible.*
>
> Orígenes

Y así, la cuestión que atormenta a Platón en el *Eutyphron* —¿los dioses aman lo santo porque es santo o lo santo es santo porque es amado por los dioses?— resulta una cuestión mal formulada si consideramos la perfecta identidad de Dios consigo mismo y su indivisibilidad. No es que Dios amase en un principio lo que es bueno porque es bueno con independencia de sus decisiones y tampoco es que Dios haya proclamado que algo es bueno y que —desde entonces, pero no antes— Su declaración adquiera fuerza de ley. Tales formulaciones de la cuestión suponen, equivocadamente, que relaciones como «antes» y «después» pueden ser usadas con propiedad al hablar del Ser absoluto.

No fueron sólo los autores cristianos los que hicieron hincapié en este punto. También lo hizo Spinoza, cuando afirmó que Dios es perfectamente libre en el sentido de que ninguna otra causa fuera de El mismo le mueve a actuar y que todos sus actos son necesarios puesto que se desprenden de su naturaleza inmutable. Según Spinoza —y esto parece ser una descripción correcta de su pensamiento, aunque él no lo diga explícitamente— el

negar la necesidad de los actos de Dios equivaldría a concebirle como un ser que en cierta fase no está determinado a hacer algo y en la fase siguiente se determina o toma una decisión; esta imagen de Dios sería falsa y blasfema porque supondría que en El puede establecerse una distinción entre *potentia* y *actus*, entre lo que puede ser y lo que efectivamente es, y esa distinción es inconcebible dada la pura actualidad de la existencia divina.

Casi todos los críticos cristianos de Spinoza, tanto sus contemporáneos (como Lambert van Velthuysen) como los que han escrito posteriormente sobre él (como Jacobi) condenaron esta doctrina de la necesidad de Dios como esencialmente anticristiana. Sin embargo, no es seguro en absoluto que sea así. En el supuesto de que Dios no es el demiurgo de los platónicos sino que es el Ser —como ha sido en la tradición cristiana desde el siglo II de nuestra era y especialmente en la metafísica tomista— no está claro cómo puede atribuírsele la cualidad de la libertad, excepto tal como la define Spinoza (es decir, la condición de no estar sujeto a ninguna causa ajena). Dios no puede ser libre en el sentido de estar siempre en un estado de indecisión, de deliberación sobre Su elección, de tener en Sí mismo potencialidades que nunca vayan a ser actualizadas o que nunca lo hayan sido. En suma, Dios no puede ser libre en el sentido en que lo son las criaturas humanas; no tiene sentido decir que podría haber hecho algo que no hizo, puesto que El es todo lo que El puede ser. El concepto de Spinoza es, sin duda, incompatible con la tradición cristiana. Priva a Dios de una serie de cualidades que son necesarias para ser una *persona* reconocible como tal: no ama a las personas individualmente, no es misericordioso, y la extensión es su atributo. Sin embargo, al describir sus acciones como necesarias, Spinoza no se apartó manifiestamente de la metafísica cristiana; en realidad, él quería ser lo más fiel posible a la noción de pura actualidad.

No obstante, es posible que fuera más lejos de lo que pretendía. Planteó, aunque no de forma explícita, dos cuestiones formidables que ni la metafísica cristiana, ni, de hecho, ninguna metafísica monoteísta puede evadir.

Primero, si el absoluto puede ser llamado libre sólo en el sentido de que nada fuera de Sí mismo causa Sus actos, y necesario en el sentido de que ninguna potencialidad puede esconderse en El, que El es todo lo que puede ser, entonces sería apropiado decir que esos dos atributos —libertad y necesidad— pierden su significado cuando se le aplican a El. Nuestra libertad, tal como nosotros la concebimos, implica que no seamos totalmente libres o que nuestros actos estén limitados por muchas circunstancias sobre las que no tenemos ningún poder; podemos pensar en nuestra libertad sólo contra el telón de fondo de nuestra no-libertad; la razón de que podamos pensar que somos libres es que sabemos lo que significa no ser libre y viceversa. Ninguno de esos dos conceptos hubiera podido surgir o ser entendido sin el otro. Dado que los actos de Dios son a la vez libres y necesarios en un sentido en el que no pueden serlo los nuestros, puesto que ambas cualidades en El se derivan de su ser *actus purus* (lo que implica que no puede ser libre en el sentido de realizar potencialidades y no puede ser necesario en el sentido de estar sujeto a limitaciones impuestas «desde fuera»), parece que es lo mismo decir que sus acciones son libres que decir que son necesarias. Esto equivale a decir que el Ser absoluto está por encima de la oposición libre/necesario y que, por lo tanto, no podemos comprenderle.

Segundo, si no se pueden afirmar de El ni la libertad ni la limitación ni la compulsión, tal como entendemos esas palabras, hay que imaginar que Dios no es una persona en el sentido en que lo somos cada uno de nosotros. Que yo soy una persona significa que soy a la vez libre y limitado: libre, como autor consciente de algunos de mis actos que puedo o no realizar, y limita-

do en la medida en que soy consciente de la existencia de otras personas y otras cosas como ajenas a mí, como algo que no soy yo. Dios no es ninguna de las dos cosas: no hay acciones que pueda realizar y que no realice y El no percibe a las personas y las cosas como pertenecientes a un mundo ajeno. De acuerdo con el concepto de pura actualidad y de infinitud, El percibe todo, por así decirlo, desde dentro y por lo tanto, El *es* todo (*Deus est quodammodo omnia*, como dice Santo Tomás), puesto que percibir una cosa «desde fuera» significa estar limitado por ella.

> *... El Ser es Dios. Esta proposición es obvia, en primer lugar, porque si el ser es algo distinto de Dios, Dios no existe y no hay Dios. Porque ¿cómo puede existir él, o cómo puede existir cosa alguna, si hay otra existencia extraña y distinta al ser?... Más allá del ser y antes del ser no hay nada. Por tanto, si el ser fuese otro que Dios o extraño a Dios, Dios no sería nada.*
>
> Meister Eckhart

De nuevo, si Dios es libre y si es una persona, tiene que serlo en un sentido que nosotros somos radicalmente incapaces de comprender; aplicadas a El, esas nociones tienen un significado infinitamente alejado de su uso normal. Decir que se usan y hacen inteligibles por analogía con las cualidades que poseemos nosotros los humanos no ayuda mucho: no puede haber analogía entre lo finito y lo absoluto ni proyección conceptual de los seres limitados a la infinitud. En otras palabras, no hay modo de captar a Dios conceptualmente excepto por métodos que no sólo son imperfectos sino que además son claramente deformantes, puesto que reducen a Dios a un demiurgo finito.

Pero éste no es el final de la historia. Antes de proseguir, tengo que volver al más clásico de los dilemas clásicos de la teología: omnipotencia y mal.

Quedémonos, para nuestro argumento, con el Dios de Tomás de Aquino y de Leibniz, que, sin estar limitado en modo alguno, tampoco puede hacer nada que sea lógicamente imposible o moralmente malo porque las normas correspondientes son idénticas a El mismo. Este argumento puede re-enunciarse, de un modo

algo frívolo, diciendo que el propio concepto del Ser absoluto implica que El no puede cometer suicidio, que es lo que haría si revocase leyes idénticas a Sí mismo; la incapacidad del Ser absoluto de cometer suicidio no supone limitación en Su omnipotencia (y limitar la omnipotencia equivale a aniquilarla); al ser su existencia necesaria —tanto si podemos comprender intelectualmente este tipo de necesidad como si no— la idea de la autodestrucción de Dios es autocontradictoria o analíticamente imposible.

> *Así, sólo hay un Dios verdadero y sólo una causa que sea la verdadera causa; y no debe uno imaginarse que algo que precede a un efecto es su causa real. Ni siquiera Dios puede —según la luz de la Razón— dar Su poder a las criaturas, no puede hacerlas causas verdaderas, no puede hacerlas dioses… Cuerpos, espíritus, inteligencias puras, ninguno de ellos puede hacer nada… El mueve nuestra mano incluso cuando la usamos contra sus órdenes: porque El se queja por medio de su profeta (Is: 13:24) de que le hacemos servir nuestros deseos injustos y criminales.*
>
> Nicholas Malebranche

Por tanto, cuando decimos que Dios no puede, por ejemplo, abolir las leyes de la lógica o de la ética, la expresión «no puede», como todas las que empleamos para referirnos a El, tiene un significado diferente del de su uso común («no puedo levantar esta piedra», «no puedo hablar japonés», etc.). Lejos de referirse a la incapacidad contingente de una persona para realizar una acción, la expresión significa la plenitud del ser en Dios. Puesto que el único acto que Dios «no puede» llevar a cabo es el de matarse a Sí mismo y puesto que esta incapacidad está entrañada en la necesidad de su existencia, que, a su vez, supone la ausencia de limitaciones, resulta que cuando decimos que El «no puede» hacer algo, lo que hacemos es reafirmar su omnipotencia; Dios «no puede» dejar de ser todopoderoso. Esta, confío, es una descripción ajustada de la noción del Absoluto en las principales corrientes de las tradiciones cristianas y neoplatónicas.

Esta noción no sugiere que, aunque a Dios no pueda atribuírsele la cualidad de «ser libre» de la misma forma que se nos atribu-

ye a nosotros, no pudiera haber dotado a algunas de sus criaturas de libertad tal como nosotros la entendemos ni tampoco implica que tal libertad tenga que resultar, inevitablemente, más beneficiosa —sea lo que fuere lo que esto signifique— que su ausencia, ya que se supone, como lo hacen todos los autores de teodiceas, que la libertad va necesariamente unida con el mal y que ser libre es lógicamente incompatible con ser incapaz de hacer el mal.

Este último punto se disputa a veces diciendo que Dios podría haber creado criaturas que fuesen libres, y por lo tanto capaces de hacer el mal, y que, al mismo tiempo, estuviesen concebidas de tal modo que nunca pusieran en práctica esta capacidad cometiendo actos malos; según este argumento, no existe incompatibilidad lógica entre ser capaz de hacer el mal y no hacerlo de hecho. Si esto es cierto, entonces la base de la teodicea parece desmoronarse. El argumento contrario (usado por Platinga) sostiene que es difícil ver la diferencia entre una humanidad ninguno de cuyos miembros fuese capaz de hacer el mal y otra que constase de criaturas que fuesen libres de hacer el mal y que sin embargo nunca lo hicieran porque estuviesen programadas así por su hacedor. No hay nada lógicamente incompatible en la idea de una persona que, siendo capaz de realizar malos actos, se abstiene de realizarlos, pero no hay diferencia reconocible entre una situación en la que todas las personas sean incapaces de hacer el mal y otra situación en la que todas las personas sean capaces de realizarlo y sin embargo estén concebidas de tal modo que de hecho nunca lo hagan. Parece que en términos prácticos, y también teóricos, esas criaturas no serían libres de hacer el mal y por tanto, no serían libres, sencillamente.

Dios hizo mejor ordenando el pecado que si lo hubiese impedido, lo que no podía haber hecho sin haber forzado y conducido al hombre como una piedra o un bloque. Pero entonces su nombre no sería reconocido y alabado por los hombres. La razón: hubieran presumido, al no tener conciencia del pecado, que eran tan justos como Dios. Por tanto, es infinitamente mejor haber ordenado que haber impedido el pecado. Porque el pecado, puesto frente a Dios, no debe contarse como nada; y por grande que sea. Dios puede y quiere vencerlo y ya lo ha vencido en sí mismo para eterna gloria suya, sin daño para sus criaturas. Pero Dios no hu-

biera podido alterar sus propias regulaciones, mantener a sus criaturas sin pecado, sin menoscabo de su verdad eterna. Porque no podría con plena alabanza haber sido alabado, y ésa fue la primera y única razón para empezar a crear.

Hans Denk (1526)

Por otro lado, en términos estrictamente cristianos, este argumento no suena del todo convincente; podría señalarse que los cristianos creen que existe un reino en el que las criaturas racionales son libres y al mismo tiempo, en un sentido, incapaces —de un modo no del todo comprensible para nosotros— de hacer el mal; éste es el caso de los habitantes del cielo y también de los ángeles fíeles.

De todos modos, incluso si puede exonerarse de incoherencia a la teodicea en este punto concreto, esto no la hace inmune a otras objeciones.

Supongamos de acuerdo con los argumentos de Leibniz y, en realidad, de todos los apologistas cristianos, que la libertad humana engendra inevitablemente maldad y sufrimiento. Es plausible, en efecto, argüir que es inconcebible un mundo perfecto en el que se unieran la creatividad humana con un orden libre de conflictos; por el mero hecho de ser creativas e impredictibles, las personas tienen que tener deseos contrapuestos y objetivos incompatibles. Admitir esto no equivale a justificar una teodicea, naturalmente. ¿Cómo sabemos que como consecuencia de un cálculo realizado por Dios, la cantidad global de bien en un mundo tal es incomparablemente mayor que en cualquier mundo imaginario de mecanismos sin pecado? Es obvio que no podemos obtener este conocimiento a partir de ninguna investigación empírica: No sólo no terminaríamos nunca el cálculo, que implica una explicación completa de todos los hechos y las relaciones posibles en todos los mundos, real y posibles, sino que ni siquiera podríamos empezar nuestra obra puesto que carecemos de instrumentos conceptuales para medir las cantidades relativas de bien y de mal; no hay modo de reducir la infinita variedad de

males físicos y morales a unidades homogéneas y cuantificables. Por lo tanto, la fe en que el universo genera la cantidad mínima de mal o en que, en última instancia, «lo que es, es bueno» sólo puede fundarse en la confianza en Dios (que es lo que la palabra cristiana «fe» significa en su origen). Sin este acto de confianza, cualquier teodicea especulativa es vana. De la creencia en un Dios que es al mismo tiempo omnipotente (en el sentido que acabamos de exponer) y bueno, puede deducirse la relativa perfección del mundo; sin embargo, puesto que no puede conocerse la bondad de Dios recogiendo evidencia empírica (incluso partiendo del supuesto de que existan métodos lógicamente admisibles de demostrar su existencia y omnipotencia) la fe en sentido de «confianza» tiene que preceder a todo razonamiento. No obstante, la confianza no puede constituir un eslabón del procedimiento lógico. Es un acto de compromiso moral, no intelectual. Así, si la teodicea es en absoluto posible, no puede constituir la prueba positiva de ninguna teoría referente a la perfección o al equilibrio entre el bien y el mal en el mundo real. Sólo podría ser, si tuviera éxito, una prueba de que un mundo que contiene tanto mal como el nuestro y que ha sido creado y es gobernado por una providencia benevolente y todopoderosa, no es una entidad inherentemente imposible o autocontradictoria. Y esa teodicea entrañaría que, en cualquier caso, nunca podemos saber *cómo* no es autocontradictorio el mundo.

> *Ahora bien, es necesario que lo que viene después del Primero exista, y por tanto, que el Ultimo exista; y esto es la materia, que no posee nada, en absoluto, del Bien. Y, de esta manera también, el mal es necesario.*
>
> Plotino

Esta parece haber sido la auténtica tarea de la teodicea, en realidad. Sin embargo, las personas que quieren estar seguras de que un buen guardián cuida su vida, a pesar de todas las monstruosidades del mundo, no están dispuestas a darse por satisfechas con un resultado tan pobre. Buscan desesperadamente una certeza

positiva de que su vida *está* realmente protegida por la sabiduría divina, que el mundo tiene un significado oculto que será revelado en la tierra o en el cielo, y que el destino humano, tanto individual como universal, resultará ser la historia de la justicia triunfante. Esta necesidad no puede ser satisfecha, en modo alguno, por una teodicea especulativa; y menos aún por su otra versión, que trata de demostrar que el mal es un componente necesario de la espléndida armonía de todo el universo; que lo que nos parece a nosotros corrupción sin sentido, destrucción sin objeto, perversidad diabólica, tormento irredimible, todo el horror y el absurdo de la vida, vistos desde la perspectiva de la razón divina, resultan ser contribuciones a la salvación universal y a la gloria final. Este intento de reconciliar la sabiduría divina con la miseria humana es especialmente característico de todas aquellas corrientes del cristianismo que —desde Erígena hasta Teilhard de Chardin— sucumbieron a la tentación de la creencia panteísta en la absorción total, el final de los tiempos, de todo lo que ha producido la historia del mundo. Desde este punto de vista, el mal no es al final mal en absoluto: sólo lo consideramos tal porque la historia completa de la salvación está fuera de nuestro alcance, porque damos carácter absoluto a ciertos fragmentos de ella sin darnos cuenta de que en el plan divino sirven a la causa del bien. Así pues, la cuestión del mal no se resuelve, en realidad, sino que se suprime, ya que todas las cosas que imaginamos como malas son simples ladrillos para la construcción de la perfección futura y nada se desperdiciará en el proceso.

Aparte de sus potencialmente peligrosos corolarios (parece que cualquier cosa que yo haga, contribuye, quieras que no, a la ejecución del benévolo plan de Dios para la redención; por tanto, no necesito preocuparme demasiado por la rectitud de mi conducta), esta doctrina está mal concebida para saciar el hambre de las personas que buscan un significado en su miseria. Para los que sufren desesperación y agonía, no es un consuelo; por el

contrario, podría parecer injurioso oír que no hay nada de malo en su sufrimiento una vez que se ve como una contribución involuntaria a la belleza del universo, o que la perversidad de quienes les infligen sufrimiento es buena en la medida en que hace que el Todo brille con mayor esplendor.

Y, sin embargo, el problema de la teodicea, lejos de haber sido inventado para entretenimiento de las mentes especulativas, tiene unas fuertes e imperecederas raíces en la experiencia cotidiana de aquéllos que se niegan a admitir que el sufrimiento y el mal no son más que sufrimiento y mal, simples hechos que no significan nada, que no se relacionan con nada, y a los que nada justifica. Considerado empíricamente, ése parece ser el caso: ninguna investigación racional sobre el origen del mal puede revelar más que hechos que causan otros hechos, cuya sucesión es gobernada por regularidades naturales e incontables azares; ningún sentido ni remuneración ni redención; nuestro mundo, después de hacer surgido sin propósito alguno —nadie sabe exactamente cómo— sigue su curso perfectamente indiferente a nuestros deseos y con toda certeza terminará algún día, de uno u otro modo: la tierra incinerada por el sol moribundo, el universo inmovilizado para siempre en termodinámico equilibrio, el sistema solar reducido a un agujero negro. En cuanto al destino humano, «nacieron, sufrieron, murieron» como lo hubiera expresado la más corta historia del mundo según Anatole France. Finalmente, la historia del universo parece ser la historia de la derrota del Ser por la Nada: materia, vida, la raza humana, la inteligencia y la creatividad humanas —todo está destinado a terminar en derrota, todos nuestros esfuerzos, sufrimientos y goces perecerán para siempre en el vacío, sin dejar huella—.

Esto parece banal y es banal y, por lo tanto, importante, puesto que lo banal es nada menos que lo que todos saben y experimentan. No es cierto, en absoluto, que el miedo a la derrota final sea una invención de la ontología existencial moderna ni un

efecto del reciente espectro de la guerra global, destructora de todo. Se encuentra en muchos de los grandes documentos de antigua fe: en la *Epica de Gilgamesh*, en *Rig Veda*, en el *Bhagavad Gita*, en el Libro de Job, en los Evangelios, en los Edda y en muchos mitos conservados de religiones arcaicas, entre pueblos con un conocimiento bastante escaso de las leyes de la termodinámica y de la astrofísica moderna; no obstante, conocían la muerte, el dolor, la separación, la crueldad, la maldad, la traición, los vanos esfuerzos y los deseos frustrados y no hay razón para pensar que los experimentaban de forma distinta a nosotros. Conocían el mal y la derrota y los asumían. De distintas formas afirmaban su creencia en que a través de todos los cambios persiste otra realidad permanente: inmune a la corrupción y, por ello, inaccesible a nuestros ojos y oídos y, sin embargo, no totalmente fuera de nuestra experiencia, hay un lugar donde todo lo que hacemos y todo lo que ocurre en el mundo es, de alguna manera, guardado para la eternidad; por lo tanto, nuestros logros y nuestros dolores no son en vano; por ellos la realidad crece y se enriquece, por así decirlo; no son tragados y aniquilados en el abismo del tiempo, sino capturados en la morada perpetua del Ser; y sólo en la realidad eterna (es decir, sin tiempo, no «perdurable») puede la Nada ser vencida.

> *Pues bien, hermanos, ésta es la Verdad Ariyan sobre el Sufrimiento: El Nacimiento es Sufrimiento, el Debilitamiento es Sufrimiento, la Muerte es Sufrimiento, asimismo Dolor y Aflicción, Infortunio, Lamentación y Desesperación. Ser unido a cosas que nos disgustan, ser separado de cosas que nos gustan: también eso es Sufrimiento. No obtener lo que uno desea: también eso es Sufrimiento. En una palabra, este Cuerpo, esta masa quíntuple que tiene su fundamento en Asir, eso es Sufrimiento.*
>
> Pues bien, hermanos, ésta es la Verdad Ariyan sobre +++ el Origen del Sufrimiento: es esa Ansia que empuja hacia abajo, al nacimiento, junto con la Seducción y el Placer que merodean anhelantes ora aquí ora allá; a saber, el Ansia de Sensaciones, el Ansia de volver a nacer, el Ansia de acabar con el re-nacimiento. Tal es, hermanos, la Verdad Ariyan sobre el Origen del Sufrimiento.
>
> Y ésta, hermanos, es la Verdad Ariyan sobre el Cese del sufrimiento: En verdad es la cesación absoluta e impasible de la renuncia, el abandono, la liberación de esta Ansia, la ausencia de anhelo por ella.

Nada más fácil, efectivamente, que el desprecio de Voltaire por Leibniz y Pope, ya que nada parece más absurdo que repetir «lo que es, es bueno» a la vista de todas las desgracias que nos abruman. Sin embargo, la experiencia diaria muestra, sin lugar a error, que las personas capaces de asimilar su miseria, gracias a su firme creencia en un orden y en una finalidad en los que todo tiene sentido en último término, están mejor preparadas para resistir los inevitables golpes del destino y para no sucumbir a la desesperación; los testimonios dé los que sobrevivieron los prolongados horrores de los campos de concentración parecen confirmar la suposición de sentido común de que ese tipo de personas consiguen resistir moralmente mejor presiones insoportables y aumentan así sus posibilidades de supervivencia física. No es necesario decir que esos hechos no «demuestran» que el contenido efectivo de esas creencias sea verdadero en el sentido normal de la palabra; la cuestión es sólo que, a la vista de esas observaciones triviales, la réplica racionalista típica «una visión religiosa del mundo puede servir como fuente de consuelo» se vuelve más contra Voltaire que contra Pangloss. Este último no hubiera sobrevivido las pruebas que tuvo que sufrir si no se hubiera mantenido firme en su fe en la sabiduría de la Providencia; y así, como técnica para la supervivencia, su credo resultó justificado y de ningún modo absurdo.

En el principio, todo era Brahman, Uno e infinito. El está más allá del norte y del sur, y del este y del oeste, y más allá de lo que está encima y debajo; su infinitud está en todas partes. En él no hay este ni oeste.

El espíritu supremo es inconmensurable, inaprehensible, más allá de la concepción, nunca nacido, más allá del razonamiento, más allá del pensamiento. Su inmensidad es la inmensidad del espacio.

Al fin de los mundos, todas las cosas duermen: sólo él vela en la eternidad. Entonces, de su espacio infinito, surgen mundos nuevos y despiertan, un universo que es una inmensidad de pensamiento. En la conciencia de Brahman, el universo es y a ella vuelve.

De Maitri Upanishad

Si sucede que la creencia en el significado final y beneficioso de todo lo que ocurre es útil como mecanismo homeostático para ayudar a las personas a adaptarse y a sobrevivir las distintas cargas de la vida, esto, no obstante, no tiene ninguna relación lógica con la cuestión de las afirmaciones respecto a la verdad que implica dicha creencia; a primera vista, esas afirmaciones no resultan ni fortalecidas ni debilitadas. De hecho, tanto los creyentes como los enemigos de la religión apelan con frecuencia a la utilidad de la fe (y también a otras funciones profanas de una concepción religiosa del mundo: morales, sociales, cognoscitivas) en la defensa de sus respectivas causas. Los primeros tienden a subrayar que la confianza en la Providencia, precisamente porque es beneficiosa para nuestra vida, es «natural»; por consiguiente, una percepción religiosa del mundo forma parte de nuestras dotes naturales en la misma medida que tener dos ojos en vez de tres. Esto implica, podría parecer, la vieja creencia según la cual la Naturaleza no hace nada en vano y no hubiera implantado en nosotros deseos que no pudieran ser satisfechos en principio. Los enemigos de la religión resaltan, por el contrario, que el carácter ficticio de las creencias religiosas se pone de manifiesto por la función compensatoria que realizan o pueden realizar como mecanismos psicológicos de defensa; si una ilusión es útil, eso no la hace ser menos ilusoria. Al contrario, una vez que entendemos los procesos psicológicos que inducen a las personas a aceptar ciertas creencias, parece muy natural pensar que tenemos base suficiente para desechar las afirmaciones de dichas creencias con respecto a la verdad.

Está claro, sin embargo, que el hecho de que sepamos que existen causas «irracionales» para una creencia no lleva lógicamente a la conclusión de que la creencia es falsa. Pero precisamente el que la gente tenga fuertes motivos para aceptar una creencia hace parecer sospechosa *prima facie* toda otra evidencia

que se presente en apoyo de dicha creencia o, en cualquier caso, la hacen parecer menos, y no más, digna de crédito.

La posición epistemológica de la cuestión es quizá más complicada de lo que los argumentos que hemos expuesto pueden haber sugerido y volveré a ella más adelante, después de haber discutido otros aspectos de la noción de la verdad cuando se aplica al área específica del culto.

> *Los débiles y los mal constituidos perecerán: primer principio de* nuestra *filantropía. Y uno deberá ayudar a ello. ¿Qué es más pernicioso que cualquier vicio? La compasión activa por los mal constituidos y los débiles: el cristianismo…*
>
> *Al cristianismo se le llama la religión de la compasión. La compasión es la antítesis de las emociones tónicas que aumentan la energía del sentimiento de la vida: tiene un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando se compadece… La compasión en general contraria la ley de la evolución que es la ley de la* selección.
>
> Friedrich Nietzsche

De momento, sólo es necesario insistir en que una concepción religiosa del mundo es, efectivamente, capaz de enseñarnos *cómo ser unos fracasados*. Y la suposición latente tras esa enseñanza es que en la tierra todos somos fracasados. Este es un elemento integral en la tradición cristiana y en la tradición budista. Las dos nos llevan a considerar que toda felicidad y todo disfrute en nuestro corto viaje por la materia son otros tantos autoengaños y que si somos felices, es solamente *mala fide*. En esto, la sabiduría budista va más lejos y es quizá más consecuente que el cristianismo. El mensaje cristiano, desde luego, nunca llevó implícita una promesa de felicidad temporal; nunca nos ha permitido esperar que los discípulos de Cristo fuesen a disfrutar al mismo tiempo las delicias de la vida terrenal y la beatitud de la unión con Dios. Por el contrario, hacía hincapié en la miseria de nuestra existencia corporal como una condición previa normal a la bienaventuranza del reino celestial. Si hubiese prometido a los fieles las dos clases de recompensa, terrenal y celestial ¿quién hubiera podido resistirse? La mayor parte de las veces, el mensaje cristiano enseñó que los malvados serían los vencedores y los

virtuosos los perseguidos en este valle de lágrimas. Nada más fácil, para ridiculizar esta doctrina, que citar todos los ejemplos de la historia de la *Ecclesia triumphans* y mostrar con cuánta frecuencia la idea de la irremediable miseria de la vida se ha usado con fines ignominiosos. Con todo, su percepción básica —que la felicidad es una evasión de la realidad— discurre por toda la historia de la filosofía y de la religión y tiene no sólo autenticidad metafísica, sino también psicológica.

> *Pero del total desvanecimiento y fin absoluto de la Ignorancia, viene también el fin de las Acciones; del fin de las Acciones, viene el fin de la Conciencia; del fin de la Conciencia viene el fin del Nombre-y-Forma; del fin del Nombre-y-Forma viene el fin del Sentido; del fin del sentido viene el fin del Contacto; del fin del Contacto viene el fin del Sentimiento; del fin del Sentimiento viene el fin del Ansia; del fin del Ansia viene el fin del Asir; del fin del Asir viene el fin del Llegar-a-Ser; del fin del Llegar-a-Ser viene el fin del Nacimiento; del fin del Nacimiento viene el fin de la Edad-y-Muerte, Dolor y Aflicción, Infortunio, Lamentación y Desesperación. Tal es el fin de toda esta masa de Mal.*
>
> Atribuido a Buda

Sin embargo, las enseñanzas de Buda no se pararon en la oposición de la vida material a la espiritual. No es sólo nuestro cuerpo corruptible el que nos hace sufrir, es el propio hecho de que cada uno de nosotros trate de afirmar y elevar su propia existencia separada e ilusoria. Para liberarse del mal no es suficiente liberarse de la atadura del cuerpo; hay que deshacerse de todos los deseos que mantienen nuestro autoimpuesto aislamiento y eso significa abandonar absolutamente todos los deseos. Si, en lugar de emplear nuestra inteligencia en la satisfacción de nuestras necesidades —un esfuerzo vano, de todos modos, ya que la espiral ascendente de nuestras necesidades nunca se detiene— intentamos suprimirlas y comprender que tanto el mundo como el yo son una ilusión, podemos lograr un estado de plenitud en el que no hay seres imaginarios que nos aprisionen en nuestro aparente apartamiento y separación de lo divino.

No estoy preparado para participar en la interminable discusión, que data de siglos, sobre si este estado absoluto (que se reconoce inexpresable en la lengua de los mortales) es o no compa-

tible con la continuación de nuestra actual vida consciente tal como la conocemos, en qué sentido nirvana equivale a «extinción» y en qué medida corresponde o no corresponde a la *unio mystica* como ha sido descrita —una vez más, en términos que se reconocen torpes— por los contemplativos cristianos. Claramente, ambos casos implican la fuerte convicción de que la separación del ser absoluto es la raíz del mal y el dolor y que el camino de retorno a la no-separación está abierto. La naturaleza de los obstáculos a destruir antes de alcanzar ese estado y la naturaleza misma de la propia no-separación se definen de modo diferente. La tradición budista hace, ciertamente, más hincapié en que el principal obstáculo (en realidad, el único, ya que los otros se derivan de él) es nuestro obstinado deseo de afirmar nuestra existencia separada no sólo en términos morales, es decir, en términos de egoísmo y codicia, sino también en términos ontológicos y ello significa: mi puro deseo de ser yo mismo es la raíz de males inevitables. Comprender la propia enfermedad no es sólo la condición necesaria para la curación —como en el psicoanálisis— sino que es realmente la curación misma y el ver debidamente el apego a la propia existencia separada es percibirla como irreal en un extraño sentido. Así, el contemplativo es capaz de decir «yo no existo» y de entenderlo literalmente: una afirmación que los cristianos, con algunas excepciones notables, entenderían normalmente sólo en sentido metafórico, a pesar de la importancia que el tema del amor autodestructor ha tenido en la historia de la mística occidental. ¿Es el nirvana un estado de «felicidad sin una persona feliz», como lo ha expresado un filósofo polaco, Henryk Elzenberg? Volveré sobre este tema cuando hable de la religiosidad mística.

La forma budista de responder a la pregunta: ¿Cuál es el mal del mundo y de nuestra vida en él? define el mal como un suceso ontológico: se deriva irrevocablemente del hecho mismo de la separación autoimpuesta, *individuatio*. La distinción entre el mal

en el sentido moral y en el sentido físico o se trata como secundaria o pasa totalmente desapercibida, mientras que es fundamental para la percepción cristiana. Uno se siente tentado a decir que en un marco budista coherente, el acto de la creación, al dar origen a más de Uno, equivale a crear el mal. Por el contrario, en términos cristianos, el acto de la creación es bueno por definición y no origina nada más que bien. El mal es la nada, *privatio*, carencia de lo que debe ser; lo que es, es bueno en la medida en que es (*esse et bonum convertuntur*) puesto que *esse* proviene enteramente de Dios.

Al carecer de fundamento ontológico, el mal es una cuestión de mala voluntad (y la voluntad puramente humana, es decir, centrada en uno mismo, es rebelde y, por definición, mala). La tradición cristiana ha trazado siempre una distinción entre *malum culpae*, mal moral, y *malum poenae*, sufrimiento. Infligir sufrimiento a otros por odio, enojo o motivos egoístas es malo en el sentido moral; sufrir no lo es, naturalmente.

Puesto que el sufrimiento puede ser consecuencia, obviamente, de causas naturales, en vez de serlo de la mala voluntad de las personas, podría parecer que hay que buscar las causas del mal en otro lugar. Pero no es así. En términos cristianos, el sufrimiento, sea natural o infligido por las personas, proviene, en último término, de la misma fuente: la separación de Dios, pero no una separación ontológica (es decir, entrañada por el acto mismo de la creación) sino moral. La desobediencia deliberada dio origen al mal moral y a la corrupción de la Naturaleza en general y el sufrimiento fue la consecuencia inevitable. Por lo tanto, el sufrimiento infligido por la Naturaleza es, en realidad, *malum poenae*, un castigo por los pecados de la humanidad. Esta es una concepción bíblica que, particularmente en San Agustín, se ha convertido en parte de la doctrina ortodoxa.

Tocamos aquí uno de los puntos más sensibles y más enigmáticos de la doctrina cristiana, uno que ha sido blanco favorito de

la burla racionalista: la llamada cuestión de la responsabilidad colectiva, del castigo colectivo, del pecado original y de la redención. Solía atacársele en dos planos, lógico y moral.

El argumento moral es sencillo: equivale a la observación de sentido común de que contradice nuestros supuestos morales normales el aceptar que Dios castigue a inocentes por el pecado de otros o que inflija terribles tormentos a toda la especie durante milenios a causa del único acto de desobediencia de sus antepasados remotos y además por una desobediencia de poca importancia («pero ¡si no hicieron más que robar una manzana!»). Esta puede ser una crítica pueril de una historia pueril que tiene poca relación con la enseñanza cristiana; merece cierta atención, sin embargo, porque se encuentra con frecuencia en el arsenal de los filósofos racionalistas.

El argumento lógico señala los vanos esfuerzos de aquéllos que, insatisfechos con una explicación general del sufrimiento como castigo, tratan de encontrar la mano de la justicia divina en cada hecho particular; tratan de descubrir razones específicas para los dolores y desgracias propias y ajenas en las ofensas reconocibles que han cometido y, si se lo proponen en serio, su investigación tiene invariablemente éxito. Y así, su confianza en la sabiduría de Dios siempre está justificada. La pobreza lógica de este tipo de confirmación queda demostrada en la forma popperiana típica. La creencia que la gente imagina confirmada por los hechos de la vida —sería el argumento popperiano— es absolutamente infalsable y por lo tanto inútil como explicación. Dado el sencillo hecho de que muy pocos de nosotros somos santos o absolutamente corruptos, no hay momento de nuestra vida en que no merezcamos, de acuerdo con una justicia perfecta, tanto que se nos castigue como que se nos premie. Los creyentes pueden imaginarse que todo lo que les ocurre, afortunado o no, está relacionado con sus actos virtuosos o pecaminosos y si interpretan de ese modo los acontecimientos, no tienen por qué temer

que ningún hecho venga a contradecir su teoría, ya que la teoría es capaz de absorber todos los hechos imaginables y por lo tanto es empíricamente vacía. Y si una explicación en términos de castigo o recompensa directa parece improbable, siempre pueden encontrarse otras intenciones divinas que lleven a los mismos resultados: la mala suerte que no puedo relacionar con ninguno de mis malos actos puede ser interpretada como un aviso o una prueba: ambos medios de intervención divina están ampliamente documentados en el Antiguo Testamento (aunque si soy realmente incapaz de encontrar el origen de mis desventuras en mi pecaminoso pasado, se me puede acusar, naturalmente, de ceguera y de complacencia, puesto que es seguro a priori que soy culpable en todo momento; ¿acaso no es verdad que *«non est qui faciat bonum, non est usque ad unum»*?). Por otro lado, si me ocurre un suceso inesperadamente feliz, sin que haya contribuido a él, aparentemente, ningún mérito especial por parte mía, esto puede ser que la Providencia me da ánimos o simplemente me sonríe generosamente. No hay circunstancias empíricas imaginables que puedan refutar o perjudicar mi creencia.

La crítica lógica es obviamente correcta, pero sólo con la condición de que Dios sea una hipótesis explicativa en el sentido científico y que sus respuestas morales a las acciones humanas sigan una pauta regular que podamos discernir y utilizar para predecir acontecimientos futuros. Tener esa concepción equivale, sencillamente, a afirmar que el mundo, tanto natural como social, se gobierna por leyes morales en lugar (y no además) de por leyes físicas y biológicas, o afirmar que estas últimas no operan. Sin embargo, ésta no ha sido nunca la doctrina del cristianismo; nunca, puesto que Jesús dijo que Dios hace brillar el sol sobre buenos y malos y envía la lluvia sobre los justos y los injustos. La concepción del mundo temporal según la cual los mecanismos de la justicia operan infaliblemente y todas nuestras acciones son inmediatamente recompensadas de acuerdo con las normas mo-

rales es tan absurda y tan alejada de la experiencia diaria que la raza humana no hubiera sobrevivido si la hubiese dado crédito seriamente, porque en ese caso, la gente habría ignorado, sencillamente, las leyes naturales. En realidad, las enseñanzas cristianas populares siempre han hecho hincapié en la falta de compensación moral en los asuntos temporales, de acuerdo con la perspectiva del sentido común: el mal es poderoso, la virtud se castiga, y así sucesivamente. En ese sentido, esta doctrina estimuló otra línea de ataque sobre el cristianismo, en términos de su función social: se le ha acusado de que con su promesa de una compensación en el cielo, ha forzado a las personas a la pasividad ante el mal y la injusticia, les ha privado de la voluntad y la capacidad de rebelarse o, sencillamente, de mejorar su suerte. Esta crítica, que han hecho en particular los socialistas, no carece de fundamento en diversos períodos históricos, aunque hoy día ha perdido mucho de su fuerza.

Es cierto, por otro lado, que la esperanza de recompensa terrenal por nuestras virtudes (prosperidad en los negocios como prueba de gracia, etc.) no ha estado totalmente ausente de la concepción cristiana del mundo, sobre todo de la protestante. Sin embargo, la esencia de las enseñanzas cristianas no ha sido nunca la afirmación de un eslabón mágico entre nuestra conducta y las respuestas del destino. Antes bien, ha sido: «La forma en que Dios gobierna el mundo es incomprensible para nosotros; podemos estar seguros de que su justicia prevalecerá al fin, el bien y el mal serán recompensados como se merecen; esto, sin embargo, no tiene nada que ver con nuestra felicidad o nuestro infortunio en la tierra». En resumen, la actitud de un cristiano es la de no esperar respuestas sobrenaturales a su conducta moral; consiste en confiar en Dios. Ante los desastres producidos por fuerzas sobre las que no tenemos control, se le enseña a «ofrecer a Dios sus sufrimientos» y a tener confianza en que el aparente

absurdo de la vida tiene un significado oculto que él no puede descifrar.

Al final, todo vuelve al principio básico: confianza en Dios. No tenemos la clave de las cifras de Dios. Podemos y debemos creer, en términos religiosos, que los sucesos sujetos a regularidades naturales son, no obstante, los signos de Su presencia o, por usar la expresión metafísica tradicional, que el orden teleológico de las cosas no anula el orden de las «causas eficientes» sino que se superimpone misteriosamente sobre él; por tanto, debemos confiar en que lo que ocurre está, al mismo tiempo, determinado causalmente e incluido en una construcción dotada de finalidad y que, por tanto, está providencialmente ordenado así. No es que el universo físico siga su curso indiferente y sin rumbo y que solamente en la oscuridad del desconocido «más allá» vaya a restablecerse un equilibrio acorde con nuestros deseos y sentido moral.

> *… La predestinación es parte de la providencia. La providencia no suprime las* causas *secundarias, sino que consigue sus efectos subordinando su operación a ella misma. Dios dispone efectos en la naturaleza ordenando a las causas naturales que los produzcan, sin las cuales no se producirían. Dios predestina la salvación de un hombre de igual modo, subordinando al decreto de predestinación todo lo que puede ayudarle en el camino de la salvación, ya sean sus propias oraciones o las oraciones de otro, o las buenas obras de cualquier otra clase, sin las cuales no alcanzaría la salvación.*
>
> Tomás de Aquino

No, ambos órdenes, el causal y el teleológico funcionan unidos, aunque sólo el primero está al alcance de nuestras manos y ojos. Sin embargo, no podemos demostrar que ello es así, con el sentido que tiene una «demostración» en las investigaciones empíricas. Tenemos que confiar en la sabiduría y la benevolencia de Dios; pero incluso «confiar» tiene, en este contexto, un significado diferente del habitual. La confianza puede ser una expectativa basada en cálculos de probabilidades o en la experiencia corriente: confiar significa suponer que un objeto o una persona serán tan seguros o dignos de confianza como suelen ser (tener con-

fianza en el coche de uno, confiar en un deudor o en un médico). En los contactos personales surge otro sentido de «confiar»: una confianza no calculada, una aceptación anticipada de otra persona, aunque no hayamos tenido nunca la oportunidad de verificar su integridad o incluso aunque tengamos razones para dudar de ella. Esto se acerca más a la actitud que el creyente tiene ante Dios. No se puede estar seguro de Dios ni confiar en El sobre la base de una crónica histórica que muestre que siempre que sus hijos le pidieron ayuda, El la dio invariablemente según los deseos de ellos; los creyentes no pueden evitar la conclusión de que la fortuna y la miseria están distribuidas al azar y no de acuerdo con las normas de la justicia tal como las entienden usualmente. Aceptan la voluntad de Dios tal como se manifiesta en la caótica multitud de accidentes incomprensibles; en la ciega operación de las leyes de la naturaleza, en la patente injusticia de las cosas humanas. Confían en Dios antes de que su sabiduría y su bondad se hayan puesto a prueba experimentalmente e independientemente de los resultados de las posibles pruebas. Tales resultados, en realidad, no son nunca concluyentes: en algunas ocasiones parecen ser positivos, la mayor parte de las veces defraudan las esperanzas; pero la confianza no desfallece precisamente porque no está basada en evidencia empírica sino concedida a priori. Una vez que han depositado su confianza en Dios, los creyentes pueden percibir su mano en los acontecimientos y con frecuencia tienen la impresión de que el mundo está gobernado con sabiduría a pesar de todos los horrores que parecen desafiar esa valoración. Algunos piensan que pueden ver signos providenciales en todos los azares de la vida; algunos, en momentos de súbita iluminación, captan el significado latente de todas las vicisitudes que han soportado. Una vez más, no pueden «probarlo», pero, no obstante, están satisfechos de su percepción.

Puede responderse que si Dios quiere en efecto enviarnos señales significativas de su dominio, sus acciones parecen contra-

producentes, ya que no somos capaces de comprenderlas. ¿Qué sentido tiene hablar a las personas en un lenguaje que no conocen y que nunca podrán aprender? Pero esto es dar por sentada la cuestión. Todo el que cree en la presencia de Dios en el mundo tiene que admitir que, empíricamente hablando, su presencia es ambigua. Claramente, no haría falta la fe si el curso de las cosas humanas siguiera directa e inequívocamente las normas de la justicia; esto significaría que estaríamos viviendo en el Paraíso. Adán y Eva no creían en la existencia de Dios del mismo modo en que creen sus descendientes (con excepción de Abraham, Moisés y unos pocos místicos); Adán y Eva vivían en una auténtica teocracia, bajo el gobierno directo y visible de Dios. La vida en el exilio tiende a ser ambigua, las señales de Dios no son nunca claras y confiar en El es, inevitablemente, desafiar los límites del conocimiento natural.

> *Si no existiese la oscuridad, el hombre no sentiría su corrupción y si no existiese la luz, el hombre no tendría esperanza de curación. Así, no sólo es justo, sino provechoso para nosotros que Dios esté oculto en parte y en parte descubierto, porque es tan peligroso para el nombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria como conocer su miseria sin conocer a Dios.*
>
> Blaise Pascal

Entonces nos viene a la mente la pregunta ¿por qué tenemos nosotros, o cualquiera, que confiar en Dios o admitir su existencia? Si «por qué» significa «basándonos en qué argumentos similares a aquéllos en los que nos basamos para aceptar hipótesis científicas» no hay respuestas, porque no hay argumentos de esa clase. Pero puede invertirse la pregunta: ¿qué razones pueden aducirse para mantener que las normas que suelen seguirse para contrastar y aceptar provisionalmente las hipótesis científicas definen implícita o explícitamente los límites de lo que tiene sentido o es aceptable? O: ¿cuáles son los fundamentos del racionalismo cientifista? Volveré sobre esta cuestión.

Consideremos ahora el argumento moral contra la doctrina del pecado original. Este argumento señala que la creencia en un

Dios misericordioso y amoroso es absolutamente incongruente con su conducta aparentemente extraña, caprichosa y vengativa, tal como se revela en el mito de la caída del hombre, su expulsión del paraíso y su redención. Si este argumento tiene base, entonces habría que preguntar —y ésta es, inevitablemente, la primera pregunta que deben suscitar los anales del Edén— ¿cómo es posible que millones de personas hayan creído una historia que, dándole una explicación racionalista, contraviene de forma evidente todos los principios de la moral y del sentido común que han transmitido los mismos maestros responsables de perpetuar la historia de Adán y Eva? La cuestión de si es justo o no castigar cruelmente al género humano por una falta pequeña cometida por una pareja desconocida en el pasado remoto no es un complejo enigma teológico que sólo puede ser resuelto por lógicos o abogados muy preparados; es un problema fácilmente comprensible para los campesinos analfabetos y uno se pregunta cómo se indujo a la gente a dar crédito a tal absurdo y por qué tuvo que esperar la humanidad a que le abrieran los ojos Helvetius y Holbach para reconocer su propia extraordinaria estupidez.

En realidad, nunca se ha supuesto que los cristianos tuvieran que creer en la historia de la caída de Adán según la grotesca versión de los racionalistas. Ni siquiera es esencial para una auténtica, comprensión religiosa que acepten en sentido literal o no el relato bíblico de lo que ocurrió en el jardín primigenio. La historia de la Expulsión, uno de los más poderosos símbolos mediante los que las personas de diversas civilizaciones han tratado de captar y dar un sentido a su destino y a su miseria, no es una «explicación histórica» de los hechos de la vida. Es el reconocimiento de nuestra propia culpa: en el mito de la Expulsión admitimos que el mal está en nosotros; no fue introducido por nuestros primeros padres y se nos imputó a nosotros incomprensiblemente. Si se hubiera enseñado a la gente realmente que Adán y Eva ha-

bían sido los responsables de todos los horrores de la historia humana, la desdichada pareja hubiera sido maldecida, sin duda alguna, y odiada a lo largo de toda la historia del cristianismo; en realidad, su imagen en el folklore ha sido siempre bastante benigna y compasiva y su pecado fácilmente comprensible: porque ¿quién está siempre por encima de la tentación? En lugar de transferir la responsabilidad de nuestros infortunios a un par de personajes ancestrales, admitimos, por medio del símbolo de nuestra Expulsión, que estamos hechos de madera abarquillada (por usar la metáfora de Kant) y que no merecemos llevar una vida descuidada, feliz y ociosa; una admisión que no parece absurda.

El símbolo de la Expulsión incluye, al mismo tiempo, una tenue esperanza de Retorno al hogar perdido y una confianza en que el sufrimiento humano no resultará vano, que, después de todo, se ha ganado algo importante en el Via Crucis humano, algo que no podía haberse alcanzado de otro modo. El concepto de *felix culpa* supone la oblicua expectación de un Retorno que traerá algo más que la restauración de la inocencia prístina; supone que no volveremos, sencillamente, a un estado anterior como si nada hubiera ocurrido y que incluso el mal que hemos hecho, o al menos parte de él, puede haber servido como instrumento para hacernos mejores.

Esta es la narración cristiana, que incluye, además de los símbolos universales de la Expulsión y el Gran Retorno, la historia de la Redención. En la versión racionalista, esta última es el disparatado relato de un Dios que entregó a su inocente Hijo a los hombres para que lo torturasen hasta la muerte y obtuviesen así el perdón de sus pecados anteriores. En realidad, el símbolo del Redentor, aunque entraña la idea de justicia, no contiene ninguna sugerencia de su castigo. Este símbolo surgió de una metafísica del mal que, lejos de ser un invento filosófico, tiene sus raíces en los estratos más antiguos de la mitología. Esta representa el

mal y el sufrimiento como unidos ontológicamente, por decirlo así, de modo que ningún mal deja de traer un justo castigo. El aceptar el sufrimiento, de forma libre y voluntaria, por los demás, es un acto aceptable en todas las religiones y en todos los códigos morales que conservan la distinción entre el bien y el mal (aunque quizá sea tautológico hablar así, ya que sin esa distinción no tiene ya sentido hablar de moralidad).

El símbolo de un Dios que sufre y que decide compartir plenamente el destino humano tiene, por lo menos, dos, significados. En primer lugar, afirma la creencia en una ley de justicia cósmica que funciona, hablando en sentido figurado, como un mecanismo homeostático: para restablecer el equilibrio perturbado por la fuerza destructora del mal, hace falta sufrimiento. No sólo el deudor real, sino alguna otra persona puede satisfacer esta exigencia, a condición de que actúe por su propia voluntad; dicho de otro modo: puede haber cambios en la distribución del débito, pero sólo si son aceptados libremente. El Sacrificio tiene sentido en la medida en que llena el vacío que un acto malvado ha abierto en la masa del Ser. El mismo símbolo es, en segundo lugar, el reconocimiento de nuestra debilidad; la raza humana necesita que una persona divina compense las enormes deudas en que ha incurrido; al faltarle fuerza para exonerarse, confiesa así su flaqueza moral. Sin embargo, en el mismo acto de comprender su debilidad, la humanidad afirma su grandeza y su dignidad: la humanidad es un tesoro tan precioso a los ojos de Dios que merece el descenso del divino Hijo al mundo de la carne y el dolor y la muerte humillante que El acepta para la curación del hombre. Así, en la persona del Redentor se cristalizan los aspectos gloriosos y los ruinas de la existencia humana: un tema pascaliano por excelencia. Este dios ridículo, incapaz de salvarse a sí mismo de una muerte ignominiosa (así le vio la muchedumbre que se burló de su martirio en Jerusalén y los intelectuales paganos como Celso), este dios iba a convertirse no sólo en el símbo-

lo más poderoso en la historia religiosa, sino también en un símbolo por medio del cual el hombre obtendría una aguda percepción de su propio destino. De nuevo, esto no es una mera especulación de los filósofos: Jesucristo, que, en su persona, en su vida y en su sufrimiento, en su *opprobium* y en el triunfo final de su resurrección, dio testimonio de la vergonzosa miseria y la infinita dignidad del hombre, es el Jesús real de la fe de los simples, el Jesús de los villancicos y de la pintura popular, un invencible protector celestial y, no obstante, un pobre como cada uno de nosotros.

> *La desesperación sobre ¡o terrenal o sobre algo terrenal es, en realidad, desesperación sobre lo eterno y sobre uno mismo, en la medida en que es desesperación, pues ésta es la fórmula de toda desesperación. Pero el que desespera… no observó lo que estaba ocurriendo tras él, por así decirlo; cree que está desesperado por algo terrenal y habla constantemente de lo que le desespera y, sin embargo, su desesperación es por lo eterno.*
>
> Søren Kierkegaard

Para resumir esta parte de la discusión: la aceptación del mundo como un cosmos ordenado por la Divinidad, en el que a todo se le ha dado un sentido, no es ni autocontradictoria ni incoherente con el conocimiento empírico, y, sin embargo, nunca puede ser el resultado de tal conocimiento, por muy extenso que sea. Tanto el mal moral como el sufrimiento humano, incluyendo el inevitable fracaso de la vida de cada uno, puede ser aceptado y mentalmente asimilado, pero es descabellado pretender que partiendo del aterrador caos de la vida, podemos concluir, como resultado de procedimientos lógicamente admisibles, con un cosmos lleno de sentido y de finalidad. El acto de fe y de confianza en Dios tiene que preceder a la capacidad de ver su mano en el curso de los acontecimientos y en la tristeza de la historia humana. En una palabra: *credo ut intelligam*. La investigación filosófica es siempre incapaz de producir, sustituir o siquiera estimular el acto de fe y probablemente nadie se ha convertido nunca a la fe por medio de la discusión filosófica, excepto, quizá, cuando esta ha servido como causa «ocasional» más que como causa «efi-

ciente». En el mejor de los casos, la reflexión filosófica puede mostrar que tales actos de fe no obligan a nadie a dar crédito, explícitamente o de otro modo, a creencias que son incompatibles con los hechos empíricos conocidos ni a desmentir nociones morales aceptadas dentro del mismo credo —siempre que se haga la salvedad de que la «fe» no es un acto de asentimiento intelectual a ciertos enunciados sino un compromiso moral que implica, en un todo indivisible, el asentimiento intelectual y una confianza infinita, inmunes a la refutación por medio de hechos.

Por extraño que parezca, la cuestión que resulta más embarazosa y más difícil de acomodar dentro de la teodicea cristiana surge del hecho del sufrimiento de los animales. Si el dolor humano puede tener sentido en términos de pecado, castigo, prueba, redención, recompensa, todo esto no es aplicable a los animales; ellos no son moralmente culpables, no son redimidos y no tienen perspectivas de vida eterna y sin embargo sufren: ¿por qué?

La cuestión recibió una solución conveniente, pero desgraciadamente totalmente increíble, de los cartesianos ortodoxos. La metafísica de Descartes entrañaba, en efecto, que todo tipo de actos que implican sensibilidad y percepción tienen lugar en el alma inmaterial, que no tiene conexión causal mutua con el cuerpo-máquina, y que poseer (o más bien, ser) un alma es el privilegio de los humanos; los animales, al ser autómatas sin sensibilidad, simplemente no sufren, por mucho que la experiencia cotidiana nos incite a imaginar lo contrario sobre la base de analogías engañosas. Los animales no deben haber estado muy satisfechos con esta filosofía, ya que los fisiólogos cartesianos, con total coherencia, no tenían ningún escrúpulo respecto a la vivisección.

Esta doctrina no parece haber sido concebida para hacer frente al enigma teológico del dolor animal; servía a ese propósito, pero sólo de modo accidental y les resultó inaceptable, aunque por

diversos motivos, a los tomistas y a los empiristas cristianos como Gassendi.

Así pues, el desagradable problema ha continuado sin solución digna de crédito y, de hecho, no atrajo mucho la atención de los teólogos y no es sorprendente: considerando la cantidad de energía que debe de haber absorbido el problema del sufrimiento humano, no quedaba mucha para emplear en las ratas, las truchas y las gambas. No obstante, al menos dos pensadores cristianos británicos se ocuparon de la cuestión. C. S. Lewis (*El problema del dolor*) concibió una solución semicartesiana. Afirma que hay que atribuir sensibilidad a los animales, pero no conciencia, y esto parece significar que, aunque sufren, no perciben la sucesión de los momentos individuales de sufrimiento, que, por lo tanto, no aumenta por la mera continuidad. Cómo consiguió esta percepción de la psique animal, Lewis no lo revela. Parece admitir que los animales sufren pero, al carecer del recuerdo continuado del dolor, sufren menos y de forma diferente que las personas. La razón de que sufran en absoluto queda por explicar, sin embargo, y la hipótesis más plausible en la concepción de Lewis es que el Diablo corrompió el reino animal e incitó a las criaturas a devorarse entre sí; esto ocurrió antes de que el hombre fuese creado y probablemente iba a ser su tarea el restaurar el buen orden, pero, habiendo caído también él, dejó su obligación sin cumplir. Como los animales no tienen el tipo de memoria que sirve de apoyo a una identidad psicológica, es improbable, según Lewis, que Dios les haya concedido el privilegio de la inmortalidad: no hay forma de resucitar al mismo gato, simplemente porque no hay «mismidad» felina en un sentido psicológico. Lewis no excluye, sin embargo, la posibilidad de que algunos animales domésticos puedan ser inmortalizados, no por ellos mismos, sino como componentes de células familiares humanas resucitadas.

Peter Geach está totalmente insatisfecho con esta explicación. Piensa (en *Providencia* y *maldad*) no sólo que la psicología animal

de Lewis no tiene fundamento alguno, sino que, además, no ofrecería ninguna solución aunque fuese cierta: aun suponiendo, hipotéticamente, que los animales no perciban la continuidad de su dolor, sufren igual. Y hacer recaer la responsabilidad de su dolor en el Gran Enemigo no es quitársela al Creador que debe haber dado su permiso y es, por tanto, igualmente responsable; por ello, la historia de Lewis, si fuese verdad, sería un argumento contra la bondad de Dios. El propio Geach ofrece otra concepción. Sencillamente, no hay prueba, arguye, de que Dios, en su estrategia para la evolución, estuviera interesado en minimizar el sufrimiento; por el contrario, parece no haberse preocupado por el dolor, animal o humano. Esto no es contrario a su perfección, sin embargo, ya que la mayoría de las cualidades que se consideran virtudes entre los humanos (tales como la castidad, el valor e, incluso, la justicia) no tienen sentido cuando se habla de Dios y no puede pensarse que El comparte la compasión humana por las molestias físicas de los demás.

Si la imagen que da Lewis de un Dios que no impide a Satanás que atormente a los animales niega ¡a bondad del Creador, entonces, ¿cómo deja intacta su benevolencia el concepto de Geach de un Dios al que, sencillamente, no le importa el sufrimiento, humano ni animal? Este es un enigma que Geach no trata de explicar. Parece que cuando queremos describir la bondad, nada hay tan esencial como la voluntad de ahorrar sufrimiento a las personas (o a los animales). Un dios que es sencillamente indiferente no puede ser el amoroso Dios de los cristianos. Quizá el semicartesianismo de Lewis, que reduce el dolor animal a un nivel apenas perceptible y busca su origen en la perversidad de los demonios, no sea una mala sugerencia, después de todo; podríamos contentarnos con esta solución si él pudiera darnos una razón de por qué es verdad.

La cuestión es, probablemente, mucho menos urgente en la sabiduría hindú, donde el límite entre los hombres y las demás

criaturas nunca se ha trazado con tanta exactitud y la doctrina de la metempsicosis supone que la misma alma puede habitar sucesivamente cuerpos humanos y cuerpos animales. Y en términos budistas, la cuestión del sufrimiento y la liberación de él es la misma, independientemente de quien sea el que sufre. Sin embargo, dentro de la antropología cristiana, cualquier sufrimiento que no pueda ni redimirse ni explicarse en términos de castigo, plantea un enigma inquietante.

La concepción del mundo judaica y cristiana, en contraste con la oriental, nunca se ha preocupado mucho por los seres inferiores, excepto en relación con las necesidades humanas. Al hombre bíblico se le dio el derecho a dominar y explotar a los animales y la idea oriental de la unidad y santidad de toda vida (expresada con énfasis en el jainismo, pero presente, al parecer, en todas las ramificaciones del hinduismo y el budismo) nunca ha sido adoptada por la corriente principal del cristianismo; al abrogar los tabúes alimentarios del Antiguo Testamento, el cristianismo eliminó definitivamente las cualidades sacras vinculadas al reino animal. San Francisco conversando con el hermano lobo y San Antonio de Padua predicando a los peces del mar en Rímini no representan en absoluto la actitud cristiana típica. El propio Jesús nunca pareció muy interesado en la vida no humana, excepto como fuente de alimento y, ocasionalmente, como materia para una parábola; echó los diablos fuera de un endemoniado y los obligó a entrar en cerdos, hizo entrar peces en las redes de los pescadores y maldijo a una higuera estéril. Puede argüirse que al designar al hombre como señor de la tierra y al subordinar la Naturaleza a sus necesidades, la tradición judeo-cristiana estimuló el gran impulso al progreso tecnológico y científico sobre el que iba a construirse la civilización occidental. Las religiones que predicaban la unidad de la vida y un respeto indiferenciado hacia ella no estaban adaptadas para impulsar la conquista tecnológica de la materia.

CAPITULO 2

Dios de los razonadores

Las formas religiosas de percibir el mundo, las instituciones del culto, las creencias, no nacen nunca del razonamiento analítico y no necesitan «pruebas» de su veracidad a menos que sean atacadas con argumentos racionales. El logos en religión es un arma defensiva. La certeza de un creyente no es la de un matemático. La idea de prueba, elaborada en maravillas del espíritu humano tales como los diálogos de Platón o los *Elementos* de Euclides fue, desde luego, una de las condiciones para la civilización occidental, para sus logros científicos y legales, y sin embargo, no ha tenido más que un papel marginal en la vicisitudes religiosas del mundo occidental, a pesar de todos los monumentos de la teología cristiana. El cristianismo nació como una conciencia apocalíptica, como un llamamiento a todas las gentes a afrontar la inminente *parousia* y a esperar el Reino con arrepentimiento, amor y humildad. Desafiante y orgullosamente, el cristianismo opuso, en el mensaje de San Pablo, la inquebrantable certeza de los simples, su *stultitiam praedicationis*, a la mundana confianza que los sabelotodos alejandrinos y romanos tenían en sí mismos. Pronto, sin embargo, tuvo que hacer frente al desafío intelectual; para conquistar a la élite urbana culta tuvo que asimilar el arma de la Razón natural; y el cristianismo, tal como se ha desarrollado desde el fin del siglo II y tal como lo conocemos ahora, es el resultado del encuentro entre dos civilizaciones, un doloroso compromiso entre Atenas y Jerusalén. El compromiso no ha

sido nunca enteramente afortunado y la historia intelectual de la Iglesia está plagada de incesantes intentos, de recusarlo desde uno u otro lado. Sin embargo, la Iglesia ha desplegado una admirable habilidad para impedir que se abriera una brecha excesivamente ancha entre su esfuerzo intelectual y su fundamento en la fe. Ha mantenido a la filosofía en una posición subordinada, recalcando que sus grandes doctores eran ante todo hombres de oración y piadosos y sólo en segundo lugar hombres sabios; como santos patrones de los filósofos, designaba a antifilósofos: a San Justino Mártir, que se hizo cristiano después de una serie de decepciones con todas las escuelas griegas, y a Santa Catalina de Alejandría que, según la leyenda, confutó a cincuenta filósofos paganos asistida de sabiduría sobrenatural.

Al no dejar que su élite intelectual se dejase arrastrar por los vientos de la Razón autónoma, la Iglesia, desde el siglo XII en adelante, se expuso inevitablemente a la acusación de oscurantismo. No obstante, a pesar de unos cuantos errores extremos, mostró en general una intuición correcta al oponerse enfáticamente a todos los que intentaban hacer depender los símbolos de la fe de argumentos racionales. Es obvio que la *religio rationalis* de los deístas no es, sencillamente, religión en absoluto. Es verdad que el cristianismo sufrió grandes pérdidas a consecuencia del asunto de Galileo, del ataque a la teoría de la evolución, del tratamiento de la crisis modernista y, en general, de todos sus conflictos con la Ilustración y la modernidad; sin embargo, puede decirse con seguridad que la Iglesia se habría desintegrado y habría desaparecido, simplemente, si hubiese hecho demasiadas concesiones al extremo opuesto, si no se hubiese negado, clara y obstinadamente, a borrar el límite entre el acto de fe y el acto de asentimiento intelectual; *si no se hubiese definido por criterios que no admitían distinción alguna entre la cultura de las élites y la de los pobres de espíritu*. Ni el saber ni la sofisticación hacen mejor la fe cristiana de nadie. La *hubris* de los muy educados ha sido siempre seve-

ramente castigada en todas las Iglesias cristianas. Pascal resumió perfectamente la cuestión diciendo que la religión cristiana, aunque es sabia por tener muchos milagros y profecías para demostrar su vigor, es, por lo mismo, necia, porque no son ésas las cosas que hacen creer a los creyentes; sólo la Cruz lo hace.

Aun así, los argumentos filosóficos, aunque reducidos a un papel secundario, y no considerados nunca como fundamentos de la fe, cumplieron una función indispensable en la autodefensa del cristianismo: la Iglesia católica acabaría condenando la doctrina según la cual no puede llegarse a conocer a Dios con certeza por medio de las luces naturales (Concilio Vaticano Primero, *Cánones de Revelatione*, 1).

¿Y qué diremos del argumento de que las luces naturales proporcionan suficiente certeza de la existencia de Dios, es decir, una certeza a la que se supone que llega nuestra razón partiendo de premisas que se presumen empíricas? Muchos manuales tradicionales de metafísica cristiana enumeran, junto a las «cinco vías» de Santo Tomás, un elevado número de argumentos diferentes, todos los cuales, en opinión de sus autores, o bien establecen la existencia de Dios como una certeza indisputable, o hacen de ella una hipótesis empírica muy plausible. Todos esos argumentos han sido atacados repetidamente, o porque eran incorrectos desde un punto de vista lógico o porque entrañaban presuposiciones empíricas falsas. Sin embargo, algunos autores tomistas respetables (sobre todo Manser) declaran perentoriamente que no es posible ni deseable una «sexta vía» y que las pruebas de Tomás de Aquino son todo lo que necesitamos para cimentar una estructura perfectamente estable para la teología natural.

> *Tanto si una cosa es un disparate como si no, es un disparate en un sistema determinado. De la misma manera que algo es un disparate en un juego determinado y no en otro.*
>
> Ludwig Wittgenstein

Tratemos de resumir los puntos principales de estos argumentos y refutaciones: una laboriosa tarea si tenemos en cuenta la

enorme cantidad de obras teológicas y antiteológicas escritas sobre el tema.

Los argumentos de Santo Tomás «desde el movimiento» y «desde la causa eficiente» tienen una estructura lógica similar. El primero enuncia que todo lo que se mueve es movido por otra cosa y que la cadena de motores tiene que tener un primer (y por tanto inmóvil) eslabón, puesto que sin él no sería posible el segundo movimiento ni los posteriores. El argumento desde la causa eficiente se desarrolla del mismo modo: una regresión infinita en la concatenación de causas es inconcebible, ya que ni la segunda causa ni ninguna en absoluto, podría operar si la primera causa incausada no hubiera iniciado la sucesión.

Aparte del hecho de que la premisa aristotélica que supone que todo lo que se mueve es movido es insostenible en términos de física, la construcción lógica de esos dos argumentos cosmológicos ha revelado siempre, a los ojos de sus críticos, un defecto irreparable. Parece suponer que si cualquier eslabón de una cadena (de movimiento o de causas) tiene que ir precedido de uno anterior, entonces tiene que haber un eslabón que precede a todos ellos. Esto es claramente inadmisible desde un punto de vista lógico, puesto que a partir de un enunciado que tenga la forma $\mu x \, \varepsilon y \, (y \rightarrow x)$, no puede inferirse nunca un enunciado con el orden de cuantificadores invertido (es decir, un enunciado de la forma $\varepsilon y \, \mu x \, [y \rightarrow x]$, usando el signo $\rightarrow$ para simbolizar cualquier tipo de precedencia, lógica o física). Este es un error que señaló Kant, cuando opuso el postulado racional que exige que busquemos la premisa de toda premisa y la condición de toda condición, al falso principio que enuncia que la cadena de silogismos tiene una primera premisa absoluta o que la sucesión de condiciones tiene un término inicial incondicionado. En resumen, no hay nada lógicamente equivocado en el concepto de una sucesión infinita en la cadena de sucesos; no hay reglas lógi-

cas que nos obliguen a admitir una causa primera, cualquiera que sea ésta.

Un defecto algo parecido, aunque no idéntico, aparece en el argumento «desde los grados de perfección». Aquí, de nuevo, parece suponerse un salto inaceptable desde la sucesión de los seres finitos a la infinitud actual. El argumento es: como las cosas finitas difieren entre sí en su grado de perfección, tenemos que concluir que existe un ser que personifica la máxima perfección concebible y al que los demás seres deben su bondad finita. El argumento parece singularmente poco convincente a primera vista; incluso aunque supiéramos cómo medir y comparar la perfección relativa de las cosas, no podríamos sacar conclusiones respecto a la necesaria existencia de algo absolutamente perfecto y menos aún respecto al hecho de que esta infinita perfección fuese la fuente de la perfección relativa por medio de un acto de gracia o de participación.

El argumento teleológico no parece estar en mejor posición, a pesar de que el error está en su premisa cuasi empírica, más que en un razonamiento defectuoso. Comienza con el orden de la Naturaleza que esté tan obviamente dominado por una armonía dotada de finalidad que no podríamos dejar de ver tras ella la poderosa mente de un sabio organizador. Esto, que, en un tiempo, fue el argumento más frecuentemente empleado en favor de la existencia de Dios en la enseñanza cristiana popular, parece basado en una falacia que los críticos han señalado repetidamente, y que no necesitaron esperar a que la revelasen Darwin o Monod. Puede argüirse, en efecto, que, en realidad imponemos la finalidad, en lugar de percibirla en la naturaleza orgánica. Si afirmamos que percibimos una finalidad en un objeto, ya estamos presuponiendo una autoría consciente y razonar *ex gobernatione rerum* a la existencia de un Gobernador es, estrictamente hablando, dar por sentado el hecho de su existencia: descubrir una finalidad es descubrir un autor, sin razonamiento previo. Y la cues-

tión es que dentro de la investigación empírica, la finalidad, excepto en obras de las que se conoce previamente la autoría humana, puede negarse siempre. Las analogías utilizadas en la enseñanza cristiana popular —«cuando vemos un mapa, sabemos que tuvo que haber una mente que lo trazase, de modo que ¡es absurdo negar lo mismo de la propia tierra, que está dibujada en el mapa!»— no son convincentes en absoluto. Cuando vemos un mapa sabemos que una mente trabajó para realizarlo precisamente porque no hay mapas en la naturaleza, y la topografía física real de nuestro globo no aporta ningún tipo de apoyo para esa clase de razonamiento.

El marco explicativo darwinista para la interpretación de los fenómenos orgánicos podría parecerles insatisfactorio a muchos científicos. En efecto, una vez que Jacques Monod lo ha llevado a sus últimas consecuencias, a menudo nos sorprende su carácter paradójico: nos resistimos naturalmente a la idea de que toda la evolución de las criaturas vivientes, incluida nuestra propia especie, haya de explicarse por una serie increíblemente larga de errores mecánicos fortuitos al copiar el código genético; dentro de este esquema, la existencia de la raza humana, dadas incluso las condiciones iniciales de la vida en la tierra, parece tan fantásticamente improbable que para todo propósito, práctico o teórico, podemos descartarla con toda seguridad como imposible. Y sin embargo, nuestra renuncia podría derivarse de nuestra incapacidad para asimilar debidamente las reglas del pensamiento probabilístico. Sabemos, después de todo, que al barajar mecánicamente una baraja de cartas resultará siempre una disposición de una probabilidad extremadamente baja y nadie arriesgaría un penique en apostar por un orden determinado de cincuenta y dos cartas mezcladas al azar, es decir, por un suceso que tuviera la probabilidad de 1 ÷ 1 x 2 x 3… 52 (a menos que hiciese trampa, claro está). Y así, una hipotéticamente que viviese en otro mundo podría negarse razonablemente a jugarse un penique sobre el

azar de la existencia de la especie humana en el sistema solar. Perdería, claro, porque existimos; pero su negativa sería perfectamente racional. Sucesos extremadamente improbables ocurren a cada momento y no es, a priori, más impensable que la evolución de la vida sea debida al puro azar que el hecho de que resulte un orden determinado en una baraja de cartas después de barajarlas mecánicamente. Si resulta que unas criaturas racionales más o menos parecidas a nosotros viven en algún lugar del universo, quizá todo el cuerpo del pensamiento neo-darwinista requiera una revisión completa, pero aun así, es difícil ver cómo podría esa revisión establecer concluyentemente la necesidad de un divino relojero.

¿Por qué no se nos muestra Dios? —¿Sois dignos de ello? —Sí. —Sois presuntuosos, y por tanto, indignos. —No. —Así pues, sois indignos.

Blaise Pascal

Ciertamente, muchos grandes físicos, al contemplar el orden increíblemente complejo de la materia, han sentido que no podían resistir la idea de un Gran Matemático; que la estructura del universo debe haber tenido su origen en una mente y que no podemos prescindir de la idea de un constructor. Pero un abogado del diablo consecuente apenas se siente competido a ceder ante tales especulaciones. «La física es, sin duda alguna, obra de la mente» —argüiría—, «pero de vuestra mente, no de la de Dios. Nosotros, la raza humana, hemos creado no sólo los instrumentos de medición sino también los números, y los hemos creado de acuerdo con nuestra estructura biológica y nuestros órganos específicos de percepción. No tenemos evidencia fiable de que el universo, tal como es, con independencia de nuestras percepciones, contenga relaciones numéricas; nunca podremos saber — por principio, no por deficiencias temporales en nuestro conocimiento— de qué modo contribuye nuestro contingente aparato de ver, tocar, reaccionar ante las cosas y manipularlas, a la imagen del mundo que emerge finalmente del funcionamiento de

nuestros cuerpos y nuestras mentes. En efecto, valorar adecuadamente esta contribución equivaldría a salirse de la piel humana, a deshacerse de esta contribución, en primer lugar. No es inconcebible que el universo sea similar a la imagen que nos hacemos de él, ni que el espíritu de Dios flote sobre las aguas. Pero si ése es el caso, no podemos saberlo con ninguna certeza, puesto que nuestro conocimiento empieza y termina, inevitablemente, por la percepción sensorial. Por tanto, nuestro conocimiento, por muy extenso que llegue a ser, continuará para siempre dentro de los límites de nuestra contingente posición en el mundo, de nuestra incapacidad fundamental para adquirir un punto de vista no relativo (en el sentido físico, biológico, histórico) para observar el Mundo. El universo, tal como lo conocemos, es el modo en que reaccionamos frente a nuestro entorno, y nuestras reacciones están determinadas tanto biológica como culturalmente. Es comprensible que seamos propensos a ver ciertas características en los objetos que percibimos, porque esos objetos han recibido forma de nuestras mentes; de ahí que imaginemos que el mundo opera de y por sí mismo según ciertas ecuaciones diferenciales, que está construido sobre unas relaciones cuantitativas bien definidas y que es gobernado con un objetivo. Una ilusión natural, pero no por eso menos ilusión».

Una crítica del tipo ilustrado por este ejemplo hipotético no entraña necesariamente un idealismo pragmático; señala, sin embargo, que esa clase de idealismo no puede refutarse basándose en la experiencia o que los intentos de confutarlo siguiendo esa línea implican un círculo vicioso; Kant y Husserl están de acuerdo hasta aquí.

Evidentemente, no hay nada en la ciencia que impida a un físico creer en Dios y su creencia puede encontrarse alentada psicológicamente por sus reflexiones sobre la intrincada maquinaria de la Naturaleza; no obstante, no tiene derecho a considerar esta creencia como hipótesis explicativa en el sentido científico y me-

nos aún como conclusión lógica de una teoría física. Ni tampoco está, por ser un físico, mejor equipado para abordar la cuestión de Dios. En último término, es una cuestión de *Weltanschauung*, de preferencia filosófica o religiosa, tanto en su caso como en el de los demás. Nadie ha oído jamás hablar de que en las conferencias de los físicos se discutieran artículos sobre la existencia de Dios; con toda razón, ya que la ciencia no ofrece instrumentos conceptuales con los que abordar el problema.

E incluso aunque hubiera un camino intelectualmente legítimo desde la imagen científica del mundo hasta el Gran Calculador, este último no sería, en absoluto, el Dios de la fe cristiana (ni de ninguna fe religiosa), un protector benévolo que cuida de todos nosotros en conjunto y por separado. Se parecería, más bien, a una calculadora gigantesca que funcionaría, quizá, con la mayor precisión, pero que sería totalmente indiferente respecto al destino humano.

Lo mismo puede decirse, en ese sentido, de cada una de las cinco vías de Santo Tomás. Incluso si supusiéramos, equivocadamente, que eran lógicamente válidas, nos presentarían el Dios de los filósofos, no «el Dios de Abraham e Isaac». En el concepto del primer motor, de la primera causa, del *maxime ens*, de una perfección absoluta y del organizador supremo del universo, no hay nada que entrañe por necesidad la cualidad de un guardián paternal que quiere salvarnos, protegernos y finalmente darnos eterna hospitalidad en Su reino. Esto no quiere decir que las cuestiones que atañen al Dios de los filósofos sean carentes de interés o baladíes, son sencillamente ajenas a aquello de lo que trata el cristianismo o cualquier religión. Si existe o no este Dios no es una cuestión religiosa, y no constituye una preocupación real para las personas a quienes les importan estas cuestiones. El Dios de los filósofos es lógicamente compatible tanto con la noción de una calculadora infinita como con la imagen de un padre que se preocupa por Su prole y comparte su sufrimiento, pero, obvia-

mente, sólo el último es una persona a la que los creyentes puedan rendir culto, rezar o incluso contra la que puedan rebelarse o a la que puedan injuriar. Es justo añadir que Santo Tomás era muy consciente de esta distinción y no pretendía que sus argumentos nos llevaran al gran Juez que había hablado a Moisés en la zarza ardiente. Se daba cuenta de que el núcleo del cristianismo estaba en la revelación y nunca hubiera pronunciado la deliciosa tontería que debemos al Padre Garasse, el famoso polemista jesuita y adversario de Saint-Cyran que declaró que las pruebas de la existencia de Dios eran tan convincentes que es como si le viéramos cara a cara. Yo me aventuraría incluso a suponer que Santo Tomás tampoco estaría muy satisfecho con la igualmente tonta, aunque no tan deliciosa expresión «teología científica» (o más bien, *«wissenschaftliche Theologie»*) que usan a veces los profesores contemporáneos.

Con todo, puesto que seguimos intentando entender al Dios de los filósofos, tenemos que mencionar otras dos pruebas que, a pesar de ser muy diferentes entre sí, en su construcción lógica, recurren ambas a la distinción fundamental entre «lo contingente» y «lo necesario»: la demostración final de Santo Tomás y el argumento ontológico de San Anselmo.

El primero se reduce a esto: todas las cosas finitas, es decir, todas las cosas que podemos percibir, son contingentes; esto significa que pueden existir o no; para expresarlo de otro modo, no hay nada en su esencia que entrañe necesariamente su existencia. En su caso, no pueden ser perdurables y tiene que haber un período de tiempo durante el cual no existan. Por tanto, sería inconcebible que existiera todo el conjunto de las cosas contingentes, y esto significa el mundo de materia y espíritu en su totalidad, si no hubiese sido creado por una causa no contingente; necesariamente existente.

Este argumento reviste especial importancia porque implica una distinción cuya validez es, puede argüirse, crucial para el

«ser o no ser» de la metafísica; esto no ocurre con los conceptos empleados en los cuatro argumentos tomistas ya mencionados.

Está claro que no puede establecerse empíricamente la distinción y, desde Hume, los empiristas han tendido, con bastante coherencia, a rechazarla totalmente (a menos que la «necesidad» se conciba como una propiedad de las proposiciones analíticas). No hay duda de que todos los objetos empíricos son corruptibles, y podemos decir, incluso, que no hay muchas generalizaciones de sentido común que tengan más poder de persuasión que ésta.

> *Queremos ser necesarios, inevitables, preordinados desde la eternidad. Todas las religiones, casi todas las filosofías, incluso una parte de la ciencia, dan testimonio del infatigable y heroico esfuerzo de la humanidad por negar, desesperadamente, su propia contingencia.*
>
> Jacques Monod

Sin embargo, el concepto metafísico de contingencia entraña, no la corruptibilidad física de determinadas aglomeraciones de materia, sino la corruptibilidad del mundo en su totalidad. Se supone que la naturaleza no necesaria, no autosuficiente del Todo material postula obligatoriamente un absoluto necesario, ontológicamente auto-sustentado. No obstante, ni el Todo, ni su autosuficiencia o contingencia son ideas con fundamento empírico. Santo Tomás tenía en mente la imagen de un universo físico que era finito en el espacio; y desde la antigüedad se había dado por cierto (tanto Demócrito como Aristóteles lo habían sostenido) que la finitud temporal y la espacial iban necesariamente unidas y, así, que un mundo finito no podía gozar de eternidad. No obstante, la cualidad de contingencia no significa simplemente, o principalmente, limitaciones físicas y corruptibilidad; se refiere al hecho mismo de que la esencia y la existencia de una cosa no coinciden; en otras palabras, que su esencia no implica su existencia real. El concepto aún sería válido en el caso hipotético de una cosa finita eterna e inmutable. Y al decir que la esencia de Dios implica su existencia, los teólogos no se refieren

normalmente a una relación lógica, sino óntica; lo que quieren decir es, no que una vez que conocemos lo que es Dios, sabemos que Dios no puede no existir, sino que en realidad, El no puede no existir; o que Dios, y sólo El, puede ser llamado con propiedad el Ser sin calificaciones.

Para saber adecuadamente lo que es ser contingente en un sentido metafísico, tenemos que saber lo que es ser no contingente, y por tanto, saber lo que es Dios. El concepto de contingencia depende lógicamente de su contrario y podemos decir que el argumento *ex contingente et necessario* —de modo parecido a las otras cuatro vías de Santo Tomás— sólo avanza aparentemente de las criaturas a Dios. En realidad, va al contrario: percibimos la contingencia de las cosas una vez que conocemos la existencia de Dios y no antes. Por tanto, la tradición que tiene su origen en Hume, rehúsa legitimar la noción de contingencia basándose en su carácter no empírico: no tenemos derecho a decir que el mundo es contingente o que es necesario en un sentido teológico.

> *… Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean al menos un poquito, sino que son pura nada, porque ninguna criatura tiene el ser.*
>
> Meister Eckhart

Es justo añadir que los tomistas enfrentados a las objeciones lógicas a sus argumentos conceden ocasionalmente que éstos podrían no cumplir los requisitos de la ciencia empírica, pero afirman que siguen siendo válidos, de todas formas, porque emplean las reglas del razonamiento metafísico. Sin embargo, hay poco en esta réplica con lo que convertir a un empirista. «No hay más que una lógica», dirá, «y sus reglas son universalmente admitidas en la indagación científica. Dentro de esas reglas no se da validez a los argumentos teológicos y eso es todo».

Tampoco le impresionará a un empirista el famoso razonamiento cartesiano. La afirmación de Descartes es que él encuentra en su propia mente el concepto de infinitud y perfección y

dado que su mente es claramente imperfecta y limitada (el mismo acto de dudar lo revela, si hace falta evidencia), no podría haber fabricado ese concepto con sus propios recursos. En consecuencia, la idea de un ser infinito tenía que ser implantada en la mente humana por otra mente más poderosa; considerando que el efecto tiene que ser proporcional a la causa, ese concepto no se habría formado si una mente infinita realmente existente no lo hubiese puesto allí.

Los empiristas encuentran este argumento defectuoso en dos puntos. El propio concepto de infinitud, como señaló Hobbes, es una pura negación, un acto de añadir una partícula de negación a las ideas finitas; nada en nuestra experiencia responde a él y nada en absoluto sugiere que tengamos una idea innata de infinitud. En segundo lugar, el principio que exige que la causa sea proporcional al efecto no tiene un significado obvio; y no puede darnos, en absoluto, la seguridad de que la idea de infinitud tenga que haber sido producida causalmente por un autor infinito real.

Hay, desde luego, algo torpe en el argumento de Descartes y dentro del empirismo riguroso corre el riesgo de no parecer más convincente que las demostraciones tomistas. El razonamiento de Descartes difiere del tomista en que no progresa desde la Naturaleza hasta Dios; de hecho, no hay lugar para tal proceso en su filosofía. Sin embargo, de modo no muy diferente al de los escolásticos, a los que despreciaba, trató de descubrir dentro del mundo finito (pero el de la mente finita, no el de las cosas finitas) una clave que llevase fuertemente, o incluso irresistiblemente, a la infinitud.

Parece que tanto las pruebas tomistas tradicionales como el razonamiento cartesiano «psicológico» son presa inevitable de la crítica de Hume: no hay un camino lógicamente correcto desde el mundo finito hasta la infinitud.

Reflexionemos un momento sobre la validez de esta objeción en la que se concentran todos los ataques racionalistas a la «teología natural».

En la vida cotidiana, en el manejo práctico de las cosas, en la actividad científica, todos pensamos de acuerdo con las mismas reglas lógicas, probabilísimas y deductivas, tanto si somos capaces de enunciarlas claramente y de codificarlas como si no, y aparentemente siempre lo hemos hecho así. Esas reglas, de hecho, no nos proporcionan instrumentos que nos permitan dar un salto milagroso de los datos empíricos, por numerosos que sean, a la infinitud. La infinitud, dice la tradición empírica, no tiene equivalente en la experiencia. Efectivamente, así es. Pero tampoco lo tiene la idea de lo finito. No percibimos las cosas como finitas, a menos que tengamos en la mente la idea del atributo contrario, es decir, de infinitud. Las dos nociones son mutuamente dependientes en el sentido de que ninguna de las dos es inteligible sin una referencia a la otra; no hace falta ser estructuralista para admitir esto. Incluso suponiendo que exista algo del tipo de la percepción preconceptual, es decir, una percepción en la que las nociones abstractas no jueguen ningún papel (si ocurre, por definición, no tenemos acceso a ella), no puede contener la cualidad de «ser finito»; e, históricamente, no sabemos de ningún concepto de finitud que haya precedido al de infinitud. Descartes, Spinoza, ocasionalmente Hegel y a menudo los escritores panteístas arguyeron, contra los empiristas, que la infinitud es lógicamente anterior en el sentido de que concebimos las cosas finitas como limitaciones o «negaciones» de la infinitud *(omnis determinado est negatio)* antes que la infinitud como extensión o negación de lo finito. Esta es, sin duda, una cuestión metafísica y no lógica; lógicamente, cada término del par depende del otro y lo mismo ocurre con la inteligibilidad de ambos. Afirmar la prioridad de la infinitud es lo mismo que afirmar la contingencia o no autosuficiencia del mundo finito y la cuestión real es: ¿de

dónde viene esta idea? Ni Descartes ni Spinoza podían aceptar, dentro del marco conceptual de su pensamiento, ningún argumento cosmológico, ninguna escalera lógica que partiese de los objetos de la vida diaria, con sus conexiones causales, su variedad y su orden con un propósito, etc., y llevase al perfecto hacedor del mundo. Sin embargo, su pensamiento era estimulado claramente por el sentimiento compartido de que el mundo que conocemos dentro del limitado horizonte de nuestra experiencia no se autoexplica o incluso (en un sentido que se expondrá ahora) que es irreal, que su misma presencia provoca las preguntas «¿qué es?», «¿por qué es?».

Estas no son cuestiones científicas, en el sentido en que la palabra «ciencia» se ha usado desde hace dos siglos. Sin embargo, de esta admisión no se sigue, de ningún modo, que sean cuestiones carentes de sentido, vacías, absurdas, prelógicas y demás: epitafios bajo los que los defensores de la ideología cientifista han intentado enterrarlas. Tales cuestiones y, en especial, la más fundamental entre ellas, la que fue crucial para Leibniz y Heidegger —«¿Por qué existe algo en lugar de nada?»— son expresiones de lo que engañosamente se ha calificado de experiencia metafísica. La etiqueta es engañosa en la medida en que la palabra «metafísica» sugiere con fuerza una referencia a una doctrina filosófica previa, cuando, de hecho, tales doctrinas son engendradas por este tipo de experiencia en lugar de precederlas. Las personas —y no sólo los filósofos— tienen con frecuencia experiencias que describen como asombro ante el hecho de la existencia, temor mezclado de admiración ante la «Nada», percepción de la irrealidad del mundo o la sensación de que de todo lo que no es permanente tiene que dar razón lo que es indestructible. Las experiencias de este tipo no son místicas en el sentido estricto, es decir, no son acontecimientos que las personas interpretan como encuentros directos con Dios. Podrían describirse, más bien, como una fuerte sensación de que en el hecho de ser y no ser —en

este hecho preciso y no sólo en la existencia de la persona que la experimenta— hay algo que no es obvio, que es alarmante, enigmático, extraño, asombroso, algo que desafía todas las normas ordinarias, diarias, del entendimiento. Tales sentimientos no pueden y no necesitan convertirse en «problemas» científicos; se expresan, más o menos torpemente, como enigmas metafísicos. No hay en ellos materia para «demostrar» nada, si «demostrar» conserva el sentido que suele tener en los procedimientos científicos. Efectivamente, insertos como eslabones en una cadena de razonamiento, normalmente parecen pobres y poco convincentes. Sin embargo, es de una necesidad sorprendente desecharlos, como hacen con frecuencia los empiristas, como errores generados por el uso inadecuado de las palabras o como susceptibles de ser explicados como un abuso de los criterios semánticos.

> *… Una parte de la metafísica gravita, conscientemente o no, en torno a la cuestión de por qué existe algo: ¿por qué la materia o por qué los espíritus o por qué Dios, en lugar de nada? Sin embargo, esta cuestión implica que la realidad llena un vacío, que bajo el ser está la nada, que en principio nada debería existir y que por tanto hay que explicar por qué existe algo. Tal preocupación es pura ilusión, porque la idea de una nada absoluta tiene tanto sentido como la idea de un círculo redondo.*
>
> Henri Bergson

Tanto la experiencia metafísica (si conservamos esta palabra inadecuada) como la fe basada en la revelación sufren una profunda corrupción cuando se articulan por medio de las expresiones propias de la especulación filosófica y teológica y cuando los filósofos tratan de embutirlas en formas que simulan las de la ciencia natural. La labor del espíritu humano cuando se enfrenta a este peculiar tipo de experiencia no necesita ser incluida o confundida con el esfuerzo humano por predecir, explicar y manipular los sucesos físicos. Con todo, ambos tienen algo en común: sus pretensiones de verdad. Pronto discutiremos este terreno común.

Las especulaciones metafísicas que surgen del asombro sobre el ser y el no-ser, de forma similar a las afirmaciones teológicas

que expresan una fe basada en la revelación, están destinadas a no ser convincentes para quienes no comparten ese tipo de experiencia ni participan en esa tradición mitológica. Pero convencer no es realmente la cuestión. ¿Trataba Santo Tomás de convencer a los ateos (pocos y dispersos en aquellos días) de que Dios existía? ¿Lo intentaba Descartes, a pesar de que un ateo era menos una curiosidad en el siglo XVII que en el XIII? Es dudoso. El primero trataba de pulir el aparato conceptual de que se disponía para traducir su fe al lenguaje aristotélico; el último trataba de dar forma a su experiencia de la irrealidad del mundo, cuya realidad quería restablecer por el único camino posible, aunque tortuoso, que llevaba de su propia conciencia de sí hasta Dios y de allí a la Naturaleza. Descartes no encontró huellas de Dios en la maquinaria física de universo y menos aún en la riqueza de sus formas vivas (y la vida no era para él más que un caso especial de la operación de las leyes mecánicas); Descartes sufrió una experiencia en la que la inexistencia del mundo le pareció una posibilidad indudable. Santo Tomás miraba un mundo que rebosaba signos de Dios: los veía a la luz de su herencia espiritual. A pesar de la estructura lógica, totalmente distinta, de sus argumentos respectivos, los dos percibían la imposibilidad de un mundo que revirtiese sobre sí mismo (no importa que, históricamente, el cartesianismo fuese una de las principales fuentes del ateísmo moderno).

Ninguno de los dos presentó «pruebas» en el sentido moderno. No hay prueba que parta de «todo» o «nada» y muestre que «todo» lo que conocemos por la experiencia es, en realidad, nada si suponemos que es todo.

Dicho de otro modo, mientras acatemos el rigor lógico aceptable en la indagación científica, no hay huellas de Dios que puedan detectarse inequívocamente en el mundo, nada que podamos identificar, con certeza, con sus signos. Esto surgirá con más claridad si nos hacemos la siguiente pregunta: supongamos que

Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental, es decir, sin infundir en nuestras mentes la gracia irresistible de la fe (lo que El puede hacer y hace, según la teología calvinista, pero no según la católica).

> *Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza también en la mente: porque en ella está la imagen de Dios. Esta es la razón de que la mente no pueda ser comprendida ni siquiera por si misma, porque en ella está la imagen de Dios.*
>
> San Agustín

Dios realizará un solo acto que toda mente racional y de disposición científica debe interpretar inequívocamente como un signo de El. ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que nadie en su sano juicio deje de percibir Su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. Un escéptico bien preparado puede ver con sus propios ojos los milagros relatados por Jacques de Voragine en *La leyenda de oro* y continuar tan intacto en su incredulidad como una piedra. Siempre puede afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por improbable que parezca, de los supuestos milagros es más probable, después de todo, que una explicación en términos de la intervención divina. Esta es una *quaestio iuris*, no *facti*: la cuestión no es tanto que algunos escépticos inveterados pudieran, de hecho, apartar neciamente los ojos de la irresistible evidencia, como que tendrían perfecto derecho a hacerlo de acuerdo con las pautas intelectuales del conocimiento moderno que, sencillamente, no pueden asimilar un suceso como «milagro». En consecuencia, uno está obligado por esta forma de pensar a suponer que cualquier explicación partiendo de causas «naturales», por implausible que sea, es mejor que una sobrenatural. (Spinoza no negó la verdad objetiva de la historia de cómo cruzaron los judíos el Mar Rojo, sencillamente creía, o pretendía que creía, que un viento fortísimo, causado por una cadena de

sucesos naturales, podía haber separado las aguas y abierto el paso a los refugiados).

> *Así, la deidad carece de forma y de nombre. Aunque le adjudiquemos nombres, no han de tomarse en su sentido estricto; cuando le llamamos Uno, Bueno, Mente, Existencia, Padre, Dios, Creador, Señor, no estamos otorgándole un nombre… No puede ser abarcado por el conocimiento, que se basa en verdades previamente conocidas, por cuanto nada puede preceder a lo que existe por sí mismo. Resta que el Desconocido sea aprehendido por la gracia divina y el Verbo que procede de él.*
>
> San Clemente de Alejandría

Así pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de Su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos científicos; afirmar esto no equivale, en absoluto, a limitar su omnipotencia, porque para superar la dificultad tendría que hacer un milagro lógico en vez de físico, y su incapacidad de hacerlo es compatible e, incluso, está incluida en la naturaleza misma de la omnipotencia (he tratado esta cuestión más arriba). Ciertamente, Dios podría imponer la fe a las personas, actuando directamente sobre sus almas, pero partiendo del supuesto de que sigue una línea no totalitaria en cuestiones de fe y se abstiene de usar directamente la coerción mental, es impotente para quebrar la resistencia justificada de un escéptico coherente.

Por otro lado, un escéptico es también impotente para destruir la obstinación de un creyente coherente, y esto, una vez más, es *quaestio iuris*, no *facti*. El creyente tiene perfecto derecho a ser incorregible e insensible a los argumentos del escéptico. El ve los signos de la presencia de Dios en su vida y en la de otros, en los acontecimientos históricos, en el orden natural y está dispuesto a admitir que es la fe la que precede a los actos de ver esos signos y no al contrario. En otras palabras, reconoce que su fe es fe y no el resultado de un análisis científico de la evidencia. Puede referirse a un tipo especial de experiencia cuya validez el escéptico se niega a reconocer.

—Mi certeza —dice—, lejos de ser un conjunto de creencias aceptadas gratuitamente, está enraizada en una percepción que crea una imagen coherente del mundo. Todas las personas que comparten una experiencia similar se comprenden entre sí sin dificultades y si usted se niega a aceptar su testimonio es porque le falta la facultad adecuada o, más bien, le falta la voluntad de adquirirla. Las personas con un oído normal pueden comunicarse en un lenguaje perfectamente inteligible sobre cuestiones relacionadas con la música, pero un sordo de nacimiento encontrará que sus palabras carecen de sentido.

—La analogía no es válida —replica el escéptico—. En su opinión, la fe es de la mayor importancia para el modo en que Dios gobierna a sus súbditos humanos. Entonces ¿por qué no puedo ver yo lo que usted dice que ve?

—Puede usted —contesta el creyente—. Si quiere. En el trato de Dios con las personas no hay fe impuesta, sólo estímulo. En último término, esto es cuestión de voluntad, más que de esfuerzo cognoscitivo.

—Entonces, ¿admite usted que no puede convencerme?

—Desde luego. No puedo.

—Pero usted afirma que su fe tiene un valor cognoscitivo, usted pretende conocer una verdad que me es inaccesible a mí. En consecuencia, su posición se autocontradice, si no tiene usted medio de convencerme en un plano cognoscitivo.

—Eso depende de lo que quiera usted decir con un plano cognoscitivo. ¿Cómo define usted los actos mentales que llevan a adquisiciones que usted acepta como cognoscitivamente válidas?

—Esos actos se definen en los procedimientos científicos. Desde luego, ha habido largas discusiones sobre cómo definir con precisión lo que está y lo que no está justificado por la ciencia empírica y sigue habiendo muchos puntos de litigio. Y, no obstante, en la mayoría de los casos, los científicos pueden co-

municarse y sopesar la validez de su trabajo y normalmente están de acuerdo en que hay un amplio campo de especulación que no merece su atención porque nada que se diga en él puede cumplir, ni remotamente, sus criterios, por imprecisa que sea la definición de éstos. Por ello, no discuten la cuestión de los milagros, de los ángeles, de Dios.

—Pero ¿qué podría convencerme a mí de que los criterios aplicados en la investigación científica moderna son al mismo tiempo criterios que distinguen entre lo que tiene y lo que no tiene valor cognoscitivo, y, también, nada menos que sobre lo que tiene sentido y lo que no?

—Eso es difícil de responder. El método científico puede predecir lo que va a ocurrir. Por ejemplo, si uso una fuerza bien definida para lanzar un bien definido cuerpo en unas condiciones de gravitación bien definidas, puedo calcular los factores pertinentes y demostrar la corrección de la predicción. Puedo describir cómo se reproduce una célula viva, puedo prever cuándo va a ocurrir un eclipse de sol y puedo decirle las probabilidades que tiene de ganar en una mesa de juego. Los métodos son más fiables en unos campos y menos en otros, desde luego, y sabemos la razón de que así sea; pero las condiciones del logro científico están bastante claras, a pesar de todas las disputas sobre verificabilidad y falsabilidad. Usted no puede utilizar su habilidad sobre la divinidad de la misma manera, para predecir, hacer, calcular, explicar. Los templos más espléndidos fueron construidos sobre la base de los cálculos de los ingenieros, no de sus oraciones; de otro modo, o no se hubieran construido o se hubieran derrumbado.

—Yerra usted el tiro, por completo —es la respuesta del creyente—. Nadie pretende que la fe pueda sustituir a la ciencia o que uno pueda rezar en lugar de trabajar y obtener los mismos resultados; en realidad, el cristianismo hizo explícitamente ilícito este tipo de ilusión. Mi pregunta era: ¿en qué se basa usted pa-

ra afirmar, como claramente hace, que lo que sabemos se limita a lo que podamos justificar en términos de métodos aceptables en la ciencia moderna, por exacta o inexactamente que esos métodos estén definidos?

—Precisamente me baso en el argumento de que los métodos científicos demuestran ser fiables en la predicción de sucesos y pueden aplicarse con éxito considerable, cosa que las creencias religiosas no pueden pretender que hacen.

—Estamos en un círculo vicioso. Estoy preguntando de dónde viene ese concepto de conocimiento o de valor cognoscitivo. ¿Con qué derecho se excluye un tipo de conocimiento que no cumple esos requisitos?

—Es posible que no tengamos razones últimas pero vemos que en último término, todos pueden quedar convencidos de la verdad de la ciencia porque ha alcanzado un amplio acuerdo respecto a los criterios de validez. Este no es el caso en las cuestiones religiosas. No puede usted persuadirme de que acepte sus creencias, pero podemos convencernos el uno al otro en cuestiones susceptibles de recibir solución por métodos científicos.

—Sí, pero no puede usted convencerme de su premisa fundamental: el derecho exclusivo a definir lo que es conocimiento que poseen los criterios de usted.

—Aunque no pueda, esos criterios son universalmente aceptados mientras que en cuestiones religiosas —que yo sostengo que no son cuestiones en absoluto— no hay forma comúnmente aceptada de juzgar y resolver los problemas en discusión.

—¿Entonces todo se reduce a una cuestión de opinión mayoritaria o de *consensus omnium*?

—Sea. ¡Eso no me preocupa en absoluto!

El resultado de la controversia no es totalmente nulo. El creyente y el escéptico no tienen forma de convencerse mutuamente y su incapacidad y obstinación revelan que sus respectivas de-

cisiones epistemológicas son irreductiblemente diferentes y no existe juez supremo que pueda resolver sus diferencias. Que no puede establecerse un criterio de validez sin entrar en un círculo vicioso ha sido, desde luego, un tema filosófico banal desde Sexto Empírico; sin embargo, la antigüedad del tema no ha conseguido debilitarlo. De hecho, el escéptico que aparecía en el diálogo es sólo semiescéptico: es más bien un partidario de la filosofía cientifista. No es escéptico sobre la legitimidad de los criterios empleados en las investigaciones científicas, simplemente no se preocupa de su justificación última o de una posible *petitio principii* mientras tengan éxito, y esto equivale a decir mientras el cuerpo de la ciencia siga trabajando para el propósito por el que surgió en nuestra civilización. El hecho de si sólo hay un propósito y, sobre todo, el hecho de si ese propósito ha permanecido inmutable a lo largo de la historia de la ciencia, es una cuestión muy debatible que queda fuera de nuestro ámbito de discusión. Dejándolo a un lado, podemos, de todos modos, preguntar: ¿tenemos que creer que la ciencia está cumpliendo en efecto, su cometido y que esto es lo que constituye el fundamento de su validez cognoscitiva? Si admitimos este principio (hegeliano, más que cientifista y, en cierto modo, desesperado), no hay razón para no aplicárselo también a las creencias religiosas. No obstante, eso es lo que rechaza el semiescéptico del diálogo. El apoya la afirmación de que la verdad está en la ciencia, pero no en las creencias basadas bien en una experiencia peculiar de lo Sagrado o bien en la autoridad de una tradición mitológica. Por tanto, para escapar de este callejón sin salida, tenemos que enfrentarnos a la cuestión filosófica más básica y más antigua: ¿Cuál es el posible fundamento de cualquier afirmación de posesión de la verdad?

Trataré de defender la siguiente aserción, cuasi-cartesiana: la famosa máxima de Dostoyevski, «si Dios no existe, todo es permisible», es válida, no sólo como norma moral (discutiré más

adelante este punto), sino también como principio epistemológico. Esto significa que sólo es posible el uso legítimo del concepto «verdad», o la creencia de que puede incluso predecirse justificablemente «la verdad» de nuestro conocimiento, si suponemos que existe una Mente absoluta.

Esta afirmación no es nueva, en modo alguno. Puede llamarse cuasi cartesiana en la medida en que toma el núcleo de la hipótesis de Descartes de un impostor diabólico y su aserción de que la perfección de un ser absoluto es una condición de la verdad. Pero el argumento no es cartesiano.

Utilizaré la noción semántica de «verdadero» sin discutir el principio de Heidegger respecto a que una cláusula no es necesaria ni principalmente «el lugar» de la verdad (es decir, que no hay motivos para limitar la predicción de la verdad solamente a las cláusulas). No hay un «genuino» sentido de la «verdad» que podamos descubrir en la etimología de la palabra griega y comparar con el sentido supuestamente desvirtuado que el concepto adquirió en latín y en otras lenguas. Desde luego, nada nos impide usar el concepto metafísico (en oposición al epistemológico) de verdad, de acuerdo con la tradición escolástica, spinozista o hegeliana, pero no podemos afirmar que éste es el único concepto auténtico o permisible, incluso aunque concuerde de hecho con un uso lingüístico olvidado o medio olvidado.

El concepto semántico cotidiano de verdad es transcendental en el sentido del primer Husserl (no en el escolástico); en otras palabras, al atribuir la propiedad de la verdad a una aserción, suponemos que algo ocurre como se ha afirmado en la aserción y que eso ocurre se pronuncie o no se pronuncie la aserción, se confirme o no se confirme su verdad; lo que es verdadero lo es con independencia de que nosotros sepamos o no que es verdadero, tanto si nosotros pensamos en ello como si no, tanto si existimos como si no, tanto si ocurre algún acto cognoscitivo, ahora o alguna vez, como si no.

Lo que pensamos y decimos es verdadero o falso según lo que la cosa sea o no sea. Pero cuando el intelecto es la causa y norma de las cosas, la verdad consiste en la conformidad de la cosa con el intelecto. La obra de un artista, por ejemplo, se dice que es verdadera cuando es conforme a su arte. Ahora bien, las obras justas guardan, con la ley a la que obedecen, la misma relación que las obras de arte con el arte mismo. La justicia de Dios es por tanto correctamente llamada verdad, porque ella determina el orden de las cosas conforme a la sabiduría de Dios, que es su ley. Nosotros mismos hablamos de la verdad de la justicia en el mismo sentido.

Santo Tomás de Aquino

En el trascurso de la historia del escepticismo y del empirismo, se ha puesto en duda la legitimidad de este concepto. Se ha señalado repetidamente que los signos por los que conocemos la verdad y la falsedad están gobernados por reglas normativas que, a su vez, requieren justificación; esas reglas no pueden inferirse del material empírico que, precisamente, está sometido a examen epistemológico. Por tanto, al definir una noción operativa de la verdad, nos enfrentamos a una desagradable elección: o una retrogresión infinita o una decisión discrecional y, en el último caso, todo es, en efecto, permisible. En consecuencia, una epistemología empírica basada en la investigación psicológica o fisiológica es, en principio, y no sólo de forma contingente, «inconcebible»; estrictamente hablando, es un absurdo.

La expresión «decisión discrecional» se refiere a la situación lógica, no a la histórica. No es imposible explicar en términos históricos y causales el proceso por el cual los criterios de validez cognoscitiva se han elaborado y codificado bajo la forma de lógica probabilística. Aun así, tales decisiones son discrecionales en el sentido de que ninguna de ellas puede justificarse sin caer en un círculo vicioso.

Y así, cuando invocamos la eficacia de la ciencia para legitimizar sus más o menos codificados criterios de validez, nuestra apelación no tiene aplicabilidad epistemológica y deja intactos todos los argumentos escépticos sobre la incertidumbre fundamental de todos los criterios sobre la verdad, incluso aunque dejemos a un lado las consabidas dificultades de definir adecuadamente el

principio de verificabilidad y nos demos por satisfechos con las directrices generales del empirismo científico. No hay argumentos transcendentales o lógicamente obligatorios para tomar la eficacia del conocimiento (su capacidad de predicción y su aplicabilidad práctica) como señal de su verdad en el sentido que acabamos de mencionar. Podemos definir la verdad, ciertamente, mediante la referencia a los criterios de eficacia; tal definición no es autocontradictoria y no lleva a una retrogresión infinita; no obstante, es arbitraria; aceptarla requiere un acto de fe y, por tanto, el principio *credo ut intelligam* opera sobre todo el campo del conocimiento; esto no es más que decir que somos incapaces de crear un absoluto epistemológico o que nuestra inteligencia es finita: no es precisamente un descubrimiento que vaya a hacer tambalearse el mundo.

Este descubrimiento tiene poco que ver con las necesidades y el desarrollo de la ciencia, que requiere normas de aceptabilidad y no de verdad en el sentido transcendental. Ocasionalmente, en momentos de crisis, cuando su trasfondo metafísico se revela súbitamente, la ciencia busca una autojustificación filosófica, pero, lógicamente, la ciencia no necesita presuponer que lo que es aceptable según sus criterios tiene que ser también verdadero. Si este último predicado se desechase u olvidase, la eficacia del conocimiento empírico no se alteraría. Y si alguien niega legitimidad a los criterios generalmente admitidos de aceptabilidad, no puede convencérsele de que está equivocado con argumentos que sean lógicamente eficaces. Brevemente, un nihilismo epistemológico o un libertinaje sin trabas son empíricamente invencibles.

Entre los argumentos que solían presentarse contra esta argumentación escéptica, el más importante es éste: un punto de vista escéptico no puede sostenerse con coherencia; cuando un escéptico dice «nada es verdad» lo que quiere decir es «es verdad que nada es verdad»; y así, su posición se autodestruye como

consecuencia de una contradicción inescapable. Así el primer Husserl.

Este contraargumento no es muy convincente. Un escéptico no se siente en absoluto obligado a decir que «es verdad que nada es verdad». Puede muy bien darse por satisfecho arguyendo que el predicado «verdad» es innecesario y su uso injustificable. El escéptico simplemente rechaza la ecuación que afirma que la oración «el sol brilla» es equivalente a la oración «es verdad que el sol brilla». Si es coherente, tiene que librarse de la tentación de atribuir a sus palabras verdad o falsedad alguna o significado conoscitivo. Su actitud es que los actos del discurso no entrañan afirmaciones respecto a la verdad. Hablar consiste en acciones prácticas mediante las que la gente trata de obtener o evitar algo. Efectivamente, es una vieja costumbre dotar a esas acciones de los valores adicionales de verdad o falsedad, pero la longevidad de la costumbre no la hace más legítima. Y la pregunta «¿por qué algunos de esos actos resultan eficaces prácticamente y otros llevan a la derrota?» es imposible de contestar si supone alguna correspondencia metafísica entre el contenido de nuestros actos de discurso y el mundo en sí.

Por consiguiente, la actitud del escéptico es que debemos dejar de preocuparnos por cómo justificar el concepto de verdad y, en cambio, debemos abandonar por completo la indagación epistemológica, a menos que podamos encontrar acceso a un Absoluto epistemológico: esto era claro tanto para Descartes como para Husserl. Después de Kant, la de Husserl fue la máquina filosófica más atrevida y la que perforó más profundamente el pozo de la certeza última sin Dios; por muy lejos que su taladro pudiera avanzar en el descubrimiento de capas ocultas de conciencia, no podía funcionar sin fin y todos los resultados estaban inevitablemente sujetos a la duda. No había un último y definitivo fundamento del que no se necesitase preguntar «¿cuál es su fundamento?» ni proverbial ballena última que sostuviese a la tortu-

ga que sostenía la Tierra. No podía encontrarse respuesta final a la pregunta «¿cómo sabemos que el Ego transcendental es infalible?». La cuestión no es que sea más difícil idear una prueba de la existencia del Ego transcendental que de la existencia de Dios, sino que el primero, al no tener categoría ontológica propia y, por tanto, al no tener una identidad divina que se autofundamente, es inconcebible que se libere de la contingencia e incertidumbre de la conciencia empírica humana. En el supuesto de que exista un discernimiento primordial, original y perfecto tal, incontaminado por la contingencia histórica, biológica y psicológica de la mente humana, puede adoptar una entre tres formas: un nuevo pseudónimo de Dios (lo que claramente Husserl no quiere que sea), un punto de vista puro, absoluto, sin un sujeto (lo que significa una especie de sonrisa sin gato) o si no, una propiedad, susceptible de ser descubierta, del Ego psicológico, participante de la falibilidad de este último. Quizá un discernimiento certero sea concebible en la pura inmanencia de un Ego en autocontemplación, pero en este contexto, incluso la expresión «en autocontemplación» parece inadecuada, considerando que no podemos imaginar una conciencia que se vea a si misma sin la intervención de un espejo; deberíamos hablar de autoidentidad, en vez de hablar de autocontemplación y, en ese caso, la perfección cognoscitiva de dicha conciencia no les serviría de nada a los mortales, ya que cualquier cosa que tratase de comunicarnos pasaría inevitablemente a través del contaminante médium de nuestro «Ego psicológico» y de nuestro discurso y quedaría así contagiada de su contingencia. Y si hay algo en nosotros parecido a la «chispa de Dios» —en palabras de Meister Eckhart— no puede estar ahí sin Dios, que subsiste con independencia de nuestro conocimiento de El. El intento de Husserl de descubrir un camino que lleve a la verdad (es decir, a la infalibilidad) evitando a Dios es, por tanto, tan poco fiable como todos los restantes intentos filosóficos de esa índole; es vano perse-

guir una certeza sin Dios y, en consecuencia, es vano perseguir la verdad *tout court*.

> *Como ríos que fluyen a encontrar su hogar*
> *en el océano, dejando nombre y forma atrás,*
> *así el hombre que sabe, de nombre y forma liberado,*
> *se acerca a la Persona divina que está más allá del más allá.*
> *El que realmente conoce a Brahman, el más alto,*
> *realmente se torna Brahman.*
>
> De Mundaka Upamshad

Esto es de lo que Descartes, a diferencia de Husserl, fue consciente. Y sin embargo, su razonamiento respecto a que podemos confiar en nuestras capacidades cognoscitivas basándonos en la veracidad de Dios está lejos de ser convincente, no sólo porque sus argumentos en pro de la existencia de Dios son defectuosos, sino porque supuso que la fiabilidad de nuestra percepción y de nuestros instrumentos lógicos se basaba en la perfección *moral* de Dios y en la certeza resultante de que El no puede engañarnos. Pero la bondad de Dios y su omnisciencia no entrañan necesariamente que nunca pueda inducirnos a error. No puede excluirse a priori que la verdad, y no digamos toda la verdad, sea dañina para las criaturas imperfectas y que en algunos casos sea bueno para nosotros estar mal informados. En cualquier caso, no hay nada de obvio en la suposición de que la verdad no puede entrar en conflicto con otros bienes; esto tendría que demostrarse por separado. La veracidad de Dios, tomada como cimiento de la fiabilidad del conocimiento, acumula, en realidad, nuevas dificultades: la posibilidad misma de error se hace ininteligible y la proposición de Descartes de que debemos imputar la responsabilidad del error a la voluntad (puesto que el error no puede incluirse entre los actos de cognición, sino entre los actos de voluntad que afirman lo que la razón no nos autoriza a afirmar) parece débil y artificial.

Sin embargo, podemos hacer aparecer la idea cartesiana como correcta si la reducimos a una forma más general que dice: sin el sujeto absoluto, el uso del predicado «verdadero» no puede ser validado.

Esto no significa de ningún modo que suponiendo un sujeto absoluto podamos saber dónde está la verdad y cómo distinguirla del error. Lo que tenemos en mente es una cuestión lógicamente previa; no preguntamos sobre los criterios de verdad, queremos saber qué es lo que el uso legítimo del concepto implica necesariamente. El mero conocimiento de la existencia de Dios no nos dice qué es verdadero pero puede argüirse que nos dice que algo lo es.

Si los argumentos de los escépticos son válidos, la idea de verdad es indefendible, carente de sentido, de hecho. Para que algo sea verdad, tiene que existir un sujeto que no puede errar. Este sujeto tiene que ser omnisciente; no podemos concebir un sujeto que posea un conocimiento fragmentario pero que disfrute dentro de él de una certeza perfecta. Una verdad parcial no puede llevar consigo una certeza absoluta a menos que esté relacionada con la totalidad de la verdad; de otro modo, el significado de la verdad parcial debe permanecer siempre en duda: el poseedor de una verdad parcial no puede ni saber cómo la verdad que está fuera de su alcance, puede alterar el sentido de la verdad de la que él ha tomado posesión, ni cuál es el ámbito de validez de esta última.

Así, sin la verdad que todo lo abarca, no hay verdad fragmentaria; y la verdad que todo lo abarca presupone una inteligencia infinita y omnisciente. Sólo ella puede cumplir lo que Husserl esperaba de un Ego transcendental.

Sin embargo, en la mente omnisciente, por definición, la distinción entre sujeto y objeto es anulada, ya que el conocimiento absoluto entraña una perfecta transparencia; dicho de otro mo-

do, tal sujeto tiene que *ser* todo lo que él conoce. En consecuencia, para él (o El) no hay verdad en el sentido en el que la palabra se aplica al conocimiento humano, donde la distinción entre el que percibe y lo que es percibido debe permanecer siempre en vigor. Esto es lo que afirma la metafísica cristiana cuando dice, estrictamente hablando, que Dios no conoce la verdad sino que *es* la verdad y en él, en efecto, *esse et verum convertuntur* (dejo a un lado la cuestión de lo que significaría la misma aserción aplicada por derivación a las criaturas). Y la propia definición de una mente omnisciente entraña su perfecta actualidad: la distinción queda abolida tanto entre lo que es y lo que podría ser como entre lo que fue, lo que es y lo que será; de otro modo, se conocería a sí misma y a las cosas por medio de la memoria y de la anticipación y, por tanto, no sería ya la verdad que todo lo abarca.

> *… Pues en la eternidad no hay ayer ni mañana, sino solamente ahora.*
>
> Meister Eckhart

Así pues, sigo la fórmula cartesiana en la medida en que asevera que las afirmaciones humanas respecto a la verdad son vacías sin una referencia al ser divino. Ello no implica referencia a la veracidad de Dios; pero admito que el predicado «verdadero» no tiene sentido a menos que se refiera a la verdad que todo lo abarca, que es una verdad absoluta. Hasta aquí reivindico el planteamiento transcendental.

Sin embargo, el argumento no tiene nada que ver con las pruebas de la realidad de Dios: no puede reforzar ni debilitar ninguno de los argumentos existentes. Su objetivo no es mostrar que Dios existe en efecto, sino exponer el dilema al que parecemos enfrentados cuando abordamos la cuestión de la verdad y de la posibilidad misma de la epistemología: o Dios o un nihilismo cognoscitivo, no hay término medio.

> *En ningún lugar del mundo puede encontrarse a Dios. El elude la presencia y la percepción encarnadas. Su realidad no es en el espacio ni en el tiempo. Su existencia no puede ser demostrada. Su realidad, si es, tiene que ser de un carácter radicalmente diferente a la reali-*

> *dad del mundo. Ninguna ciencia, en el sentido de una cognición universalmente válida de Dios, se desarrolla a partir de pensar en Dios, ninguna cognición que pueda investigar el objeto «Dios». Porque no existe Dios para el conocimiento.*
>
> Karl Jaspers

He estado intentando argüir que Dios no es y no puede ser una hipótesis empírica y que no hay signos identificables de su presencia, si la palabra «hipótesis» conserva su sentido usual. La presencia de Dios no puede explicar nada en particular —otra vez en el sentido usual de la palabra «explicar»— y la pregunta «¿cómo explicarlo todo?» puede desecharse arguyendo que «todo» no es concepto que pueda construirse adecuadamente. Si esto es así o no, es cuestión de preferencias filosóficas: es plausible argüir que una vez que se reconoce «la explicación de todo» como una tarea posible, la búsqueda del Ser absoluto se hace intelectualmente inescapable. Pero no sólo no hay razones que nos obliguen a reconocer la posibilidad de tal tarea; hay fuertes motivos en contra de su reconocimiento dentro del marco conceptual de la ciencia moderna. Esto puede no preocupar en absoluto al creyente; sin embargo, un creyente puede y debe admitir, en primer lugar, que su interés va más allá de los límites de la legitimidad tal como los define, aunque vagamente, la ciencia; en segundo lugar, que incluso suponiendo que la existencia de un ser absoluto tenga capacidad explicativa, estaríamos muy alejados (quizá infinitamente alejados) del Dios de los creyentes, un amigo y un padre; en tercer lugar, que cualquier explicación sería, en todo caso, de muy dudoso valor, dadas las insuperables dificultades de hacer inteligible la idea de la creación: seguiríamos sin poder tender un puente sobre el abismo entre el Ser absoluto y el concepto de las cosas finitas.

Hay un modo de intentar encontrar una senda intelectual hacia Dios que no implique suposiciones sobre el mundo finito; la cuestión aquí es mostrar que no podemos, consecuentemente, pensar en Dios mientras negamos Su existencia. Este intento se conoce con el nombre de argumento ontológico. Parece haber

provocado, a lo largo de los siglos, más polémicas entre los filósofos que ningún otro componente de la teología natural. Quizá la razón de que se haya debatido tan ardientemente sea que, normalmente, todo el que entra en contacto con él por primera vez tiene la sensación de que hay una falacia obvia y al mismo tiempo experimenta una irritante dificultad para señalar dónde está exactamente la falacia.

> *… Aquél que no puede ser captado ni comprendido ni visto, se hace ver, comprender y captar por los que creen, a fin de poder dar vida a quienes le captan y le ven por medio de la fe… la verdadera vida viene de participar de Dios; y participar de Dios es conocerle y gozar de su bondad.*
>
> San Ireneo

El núcleo del argumento ontológico de San Anselmo es que Dios es un ser tal que nada superior a El puede concebirse; suponer que Dios no existe más que en nuestra mente y no en la realidad equivaldría a afirmar que no es el ser más grande que puede concebirse, porque existir realmente es más grande que existir sólo en la mente. En otras palabras, según San Anselmo, quien quiera que acepte (como todos lo hacen) este concepto de Dios y niegue Su existencia, se contradice a sí mismo, puesto que negar la existencia real de Dios es rechazar la definición de El como el ser más perfecto que puede concebirse y, por tanto, como un ser existente.

El principal contraargumento de los críticos puede resumirse diciendo que San Anselmo incluye la existencia en la definición de Dios y luego declara que es autocontradictorio el admitir la definición y profesar el ateísmo al mismo tiempo: en efecto es auto-contradictorio, pero sólo a causa de lo ilícito de la definición; de la misma forma podría idearse una definición del tipo «Pegaso es un caballo alado que existe» y luego argüir, basándose en ella, que Pegaso es un animal real.

La cuestión es menos sencilla de lo que sugiere este contraargumento. San Anselmo no hubiera aplicado su razonamiento a

Pegaso ni a nada que no fuera Dios, precisamente porque sólo es concebible que exista un ser *«quo maius cogitari nequit»*. San Anselmo no dice, en este contexto, que la esencia de Dios entraña su existencia, pero esto es lo que debe de haber tenido en mente al enunciar la definición. La fuerza del argumento está en la idea de que no podemos pensar en Dios como una entidad imaginaria una vez que sabemos lo que es ser Dios: es decir, un ser que no puede no existir. Así, este argumento podría expresarse de otro modo diciendo que si Dios es concebible en absoluto, no puede no existir. Así es como nuestro contemporáneo defensor de San Anselmo, Charles Hartshorne, aborda la cuestión; en su opinión, el argumento ontológico es perfectamente razonable si se re-enuncia como juicio hipotético: «Si Dios es posible, Dios es necesario».

Pero ¿es Dios concebible bajo el supuesto de que concebirle es admitir que su esencia y su existencia convergen y, por tanto, que es un ser necesario no sólo en el sentido de que efectivamente existe, eterna e inmutablemente, sino en el sentido de que es inevitable que exista, es *causa sui*, de modo que su inexistencia sería, por decirlo así, una contradicción óntica?

Conviene añadir que puede admitirse coherentemente el concepto de que la esencia de Dios entraña su existencia y rechazar el argumento ontológico; esto es lo que hicieron Santo Tomás y sus seguidores, entre otros. La razón de que los tomistas se opusieran al argumento era que parecía dotar a nuestro falible intelecto de demasiado poder: *podemos*, de hecho, concebir a Dios como inexistente, dicen los tomistas, no porque su existencia no esté realmente incluida en su esencia, sino a causa de la debilidad de nuestra razón; en pocas palabras, somos tan débiles mentalmente que podemos ser ateos. Podría sospecharse, aunque Santo Tomás no lo dijera con tantas palabras, que el razonamiento de San Anselmo exhibía una cierta *hubris*, una inaceptable confianza en la destreza de la filosofía; en términos tomistas, el único ca-

mino que lleva a Dios y que está al alcance de las luces naturales (es decir, aparte de la revelación y del raro don de la unión mística) empieza por la imperfección y la no autosuficiencia de las criaturas y no por nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. Quizá fuese incluso adecuado decir que para los tomistas el argumento ontológico es verdadero, pero que sólo Dios puede entender su verdad (lo que, no obstante, parece llevarnos a una antinomia, igual que un enunciado de la forma «A es verdad pero sólo Dios puede saberlo» implica «yo sé que A es verdad, pero no puedo saber que lo es». Así, el contenido de la oración sería negado por el hecho de expresarlo, de modo no muy distinto de lo que pasaría si dijéramos: «soy incapaz de decir una sola palabra en español» o «soy mudo»). Los argumentos de los tomistas muestran un mundo que necesita de Dios para ser lo que es; no revelan la naturaleza impenetrable e independiente de Dios.

La crítica kantiana y positivista de los argumentos ontológicos es más radical. La fórmula de Kant, según la cual «la existencia no es un predicado real» supone que no hay distinción entre decir «estoy pensando en Dios» y «estoy pensando en el Dios existente» a menos que el último combine los dos anunciados, lógicamente independientes, «estoy pensando en Dios» y «Dios existe», en cuyo caso, la última oración requiere su propia justificación. El razonamiento de San Anselmo, sin embargo, es para mostrar que en un caso, y sólo en uno, el decir «estoy pensando en A» equivale a decir «estoy pensando en la A existente» y que la segunda no equivale a decir «estoy pensando que A existe» sino «mientras estoy pensando en A, no puedo pensar que no existe».

Según la tradición que proviene de Kant y de Hume, la falacia del argumento ontológico consiste en que intenta demostrar que el juicio «Dios existe» es analíticamente verdadero, mientras que ningún juicio puede ser al mismo tiempo analíticamente verdadero y existencial en su contenido. ¿Por qué no?

Para exponer exhaustivamente esta cuestión tendría que aventurarme en el amplio terreno de la larga polémica sobre la definición del carácter de lo analítico. No me siento competente para emprender la tarea, y dejo a un lado los argumentos de diversos filósofos modernos en el sentido de que ningún juicio analítico puede ser válido a menos que entrañe una presuposición existencial (lo empezaron Poincaré y Le Roy; Schlick y Ajdukiewicz continuaron); si esos argumentos son sólidos, deberían exigir una modificación del principio que acabo de mencionar, pero no justificarían la legitimidad del concepto de «ser necesario» ni confirmarían la corrección de la prueba de San Anselmo.

Sin embargo podemos buscar una *instantia crucis* y preguntar si hay otro ejemplo de juicio que combine esas dos propiedades —incompatibles en términos de las concepciones de Kant y Hume—, es decir, uno que fuese analítico y existencial en su contenido. Un candidato a esta quimera imposible es, sospecho, el juicio «algo existe». La razón por la que puede decirse que este juicio es analítico y, por tanto, «necesario» es que su negación «nada existe» no es sólo falsa, sino también ininteligible y absurda: en efecto, si hay algo absurdo, es eso. Basándose en este supuesto, uno puede argüir que «algo existe» es igual a «necesariamente algo existe». Uno se siente tentado a considerar idéntico este último enunciado con «algo existe necesariamente», lo que equivaldría a la afirmación de Anselmo: la propia idea de existencia lleva a la convicción de que hay un ser necesario. Es verdad, sin embargo, que no es lícito, en términos de lógica modal, inferir «algo existe necesariamente» de «necesariamente algo existe». Si tal inferencia no es permisible, se sigue que podemos sostener coherentemente la última y negar la primera, es decir, es coherente decir «necesariamente algo existe, pero nada existe necesariamente».

Parece que nos encontramos nuevamente ante el problema de la contingencia del mundo; podríamos ser incapaces de concebir la «inexistencia del mundo», es decir, la «nada» total y tener por

ello razón para creer que «necesariamente algo existe» y seguir manteniendo que lo que existe, tanto si se toma por separado o en su totalidad, es contingente. No hay regla lógica que pueda decidir esta cuestión. Un empirista puede aferrarse firmemente a la teoría de que el concepto de un ser necesario es absurdo, y un metafísico puede continuar diciendo que la negación del empirista implica una doctrina epistemológica que dista de ser obvia; que todos los criterios de validez cognoscitiva resultan ser los elaborados por la ciencia empírica moderna.

> *Las miríadas de criaturas del mundo nacen de Algo, y Algo de Nada.*
>
> Lao Tzu

El empirista puede ir más lejos. Puede afirmar que el uso mismo del concepto de existencia en el sentido absoluto no es permisible y que «existencia» es una idea no menos ininteligible que la idea de «nada». Cuando decimos que existe un objeto, siempre queremos decir que pertenece a una clase de objetos o, simplemente, que exhibe unas propiedades bien definidas; no tenemos acceso a la existencia en el sentido de los metafísicos, como lo contrario de «nada». Podemos traducir sin peligro todas las oraciones en las que aparece la expresión «existe» o su negación, a un lenguaje en el que sólo sea permisible usar el «es» como cópula y entonces nos libraremos de todos los supuestos misterios metafísicos; no es el caso que un caballo tenga la propiedad de la existencia, en oposición a Pegaso que tiene la propiedad de la inexistencia: los dos enunciados son absurdos a menos que signifiquen, respectivamente, «los caballos (tal como se definen mediante un conjunto de propiedades) aparecen en la experiencia», «los caballos alados no aparecen en la experiencia». Por tanto, no sólo se eliminan las aserciones relativas a un ser necesario, sino también las cláusulas tales como «algo existe» o «los caballos existen».

Esta es, naturalmente, una opción filosófica posible: un fenomenalismo radical muy cercano al nihilismo ontológico de los

sabios budistas. Si un empirista tiene razón en llevar su premisa al extremo —y yo creo que la tiene—, entonces los conceptos de existencia y nada, al estar en el mismo plano de ininteligibilidad, son efectivamente eliminados del campo de nuestra legítima curiosidad. Si, por otro lado, admitimos la legitimidad de esos conceptos, no hay nada que nos proteja de la formidable pregunta de Leibniz: ¿por qué existe algo en lugar de nada? Una vez que la admitimos y nos enfrentamos a ella, el Ser necesario, el Dios de Anselmo, cuya inexistencia es impensable, surge como una compulsión intelectual. Nuevamente, el Dios así impuesto a nuestra mente aparece simplemente como un *«sum qui sum»* bíblico, no como el Juez y Benefactor cristiano, y sin embargo, este Dios no es tampoco un *figmentum rationis*.

Una vez más nos encontramos ante dos opciones irreconciliables: bien el punto de vista del fenomenalista radical, un nihilismo ontológico que proscribe la idea misma de existencia de la sociedad de las entidades inteligibles *o bien* la admisión de que la cuestión sobre la existencia lleva a la existencia necesaria. En el *instrumenterium* filosófico no hay principios «más elevados» comúnmente aceptables a los que acudir para dirimir el conflicto entre esas opciones (excepto los llamamientos espurios a consideraciones morales, etc.). A los ojos del fenomenalista, el metafísico es impotente para «probar» su punto de vista; desde la perspectiva del metafísico, el concepto mismo de «prueba», así restringido, implica una opción filosófica que él no tiene razón alguna para adoptar. Ambos tienen razón en el sentido de que ambos toman una decisión arbitraria desde el punto de vista lógico, excepto que el fenomenalista suele ser más reacio a admitir esto.

CAPITULO 3

Dios de los místicos:

Eros en la religión

Las palabras «místico» y «misticismo» se usan ampliamente con diversos propósitos no relacionados entre sí. De algunos de ellos podemos prescindir tranquilamente; no tenemos que preocuparnos sobre las maneras vagamente despectivas o claramente descuidadas en que se usa frecuentemente la palabra «místico» para expresar que algo es incomprensible o misterioso o extraño o absurdo o simplemente religioso. Aun así, incluso cuando se pretende darle un sentido más preciso, no tiene límites comúnmente aceptados y, en esto, no se diferencia de todos los demás términos religiosos y filosóficos. En un sentido amplio, el adjetivo «místico» denota cualquier experiencia que las personas puedan interpretar como un contacto directo con una realidad espiritual no humana, tanto si se cree que se trata de la presencia de Dios como si no. Según recientes investigaciones, la incidencia de este tipo de experiencia es sorprendentemente alta entre personas de diversas profesiones, credos y niveles de educación. En un sentido más restringido, una experiencia es mística si la persona objeto de ella siente que está en contacto directo con Dios (independientemente de que Dios sea experimentado clara y vívidamente como una presencia personal o como el indefinible fundamento espiritual de todo ser). Este contacto, normalmente —al menos entre los místicos cristianos y musulmanes— está impregnado

por la más intensa emoción de amor y asociado con un fuerte deseo de lograr una unión perfecta con El o de disolver la propia personalidad en el ilimitado océano de lo Divino o con el sentimiento de que se ha logrado temporalmente esa unión. «Misticismo» puede referirse a todo el campo comprendido por este tipo de experiencia o a su expresión literaria o, si no, simplemente a una doctrina —haya sido comprobada personalmente o no— que suponga que tal experiencia es posible y auténtica, no sólo en un sentido psicológico, sino en el sentido de que es lo que afirma ser.

Hablar de la vida mística tiene por fuerza que resultar más complicado incluso que hablar de Dios en términos especulativos y la mayoría de los más grandes místicos resaltaron repetidamente lo desesperantemente inadecuado del lenguaje de que disponían cuando trataban de describir lo que habían vivido en sus actos de unión. Admitían que hablaban de lo Inefable; con frecuencia recomendaban el silencio como la mejor manera de acercarse a Dios y violaban su recomendación por el hecho mismo de expresarla.

La experiencia de la unión mística es un fenómeno raro, pero, aun así, puede decirse que constituye el núcleo de la vida religiosa. Por inusual que sea y por más que nos la hayan expresado de forma inadecuada por escrito, es la única experiencia directa y, en la opinión del místico, una experiencia absolutamente irresistible de lo Eterno e Infinito como tal. En este sentido, puede compararse con formas limitadas de experiencia religiosa como la sensación de que Dios escucha o responde a la oración de uno, como los encuentros con inteligencias no humanas, ángeles o demonios, o como la mera sensación de la presencia divina. Sólo en la unión mística, Dios, en lugar de ser concebido solamente en términos especulativos, como un fundamento eterno, infinito y viviente del ser, es conocido, o, mejor aún, sentido como tal en un «contacto» directo. Esta experiencia, aunque imposible de co-

municar a otros en su cualidad original, es decisiva para mantener vivo el legado religioso de la humanidad; está en el origen de las grandes religiones y está reflejada en los documentos literarios más importantes de la historia de la religión.

La misma expresión «experiencia de lo Eterno e Infinito» indica la imposibilidad fundamental de describir adecuadamente la unión mística: ¿cómo puede, en efecto, lo Eterno e Infinito «darse» auténticamente en actos que no implican nociones abstractas? Esta experiencia es «directa» —como si fuese la percepción sensorial, el tacto o el gusto, en contraposición a la captación conceptual de lo divino—, y, sin embargo, no es en absoluto sensorial: puede estar, pero no es necesario que esté, asociada con visiones y otras percepciones sensoriales, o precedida por ellas, pero los grandes místicos no han concedido nunca mucha importancia a esos fenómenos secundarios, o incluso los han desechado como obstáculos más que ayudas a los actos propios del amor unificador. La mayoría de las veces han descrito el carácter «experimental» inmediato de dichos actos por medio de toda suerte de expresiones negativas. El alma en estado de unión está vacía de imágenes y de conceptos abstractos; no piensa en Dios y no trata de captarle en categorías intelectuales, un intento que es, en todo caso, inútil y está más allá de las posibilidades humanas. Ningún místico ha intentado «demostrar» la existencia de Dios: para él eso sería como intentar demostrar que la miel es dulce o quizá que el agua es húmeda.

> *Y el alma ve, gusta y experimenta que Dios está más cerca de ella que ella misma, que es más Dios que ella misma y que posee a Dios, pero no como a una cosa y no como se posee a sí misma, sino más que a ninguna cosa y más que a sí misma. Y el alma se conforma a esta luz de tal modo que su gozo, su vida, su voluntad, su amor y su visión están más en El que en sí misma.*
>
> Benoit de Canfeld

Ningún lector sin prejuicios deja de tener una impresión de extraordinaria intensidad y autenticidad al leer cuidadosamente los grandes textos místicos que varias civilizaciones y varias tra-

diciones religiosas nos han legado. Tampoco deja de percibir, tras la variedad cultural y psicológica, la asombrosa persistencia de ciertos temas básicos, lo que sugiere que nos encontramos ante una rara experiencia humana que es, no obstante, tan universal como el amor y el temor. Los místicos, aunque su lenguaje es lírico antes que especulativo, buscan, naturalmente, los instrumentos de expresión en sus propias tradiciones religiosas y literarias. Pero lo que tiene en común es suficientemente extensivo como para hacernos pensar que puede existir un núcleo inmutable en la vida religiosa. La tradición oriental tiende, ciertamente, a resaltar con más fuerza el proceso por el cual el alma se funde o disuelve en el mar ilimitado de lo Absoluto hasta el punto en que no queda nada que se pueda reconocer como personal. En el misticismo occidental, los temas de aniquilación, pasividad total y deificación no están ausentes, desde luego, pero siempre que han incluido la idea inequívoca de un alma desvaneciéndose sin dejar rastro en el abismo de Dios, vienen de personas que cruzaron los límites de la tradición cristiana establecida; algunos de ellos fueron condenados oficialmente por la Iglesia católica, otros han permanecido en un limbo de almas perdidas a quienes ninguna iglesia cristiana está dispuesta a adoptar.

El pequeño espacio dentro del corazón es tan grande como el vasto universo. Los cielos y la tierra están allí y el sol y la luna y las estrellas; el fuego y el relámpago y los vientos se hallan en él; y todo lo que ahora es y todo lo que no es; porque todo el universo está en El y El mora en nuestro corazón… El Espíritu que está en el cuerpo no envejece ni muere, y nadie puede matar al Espíritu que es perdurable. Este es el verdadero castillo de Brahma, donde mora todo el amor del universo. Es Atman, Espíritu puro, más allá del dolor, la vejez, y la muerte; más allá del mal, el hambre y la sed. Es Atman, cuyo amor es la Verdad y cuyos pensamientos son la Verdad.

De Chandogya Upanishad

Había por lo menos tres razones, teológica, institucional y moral, por las que la expresión literaria o filosófica del misticismo encontraba obstáculos —mayores en unas circunstancias históricas que en otras— cuando aspiraba a una morada reconocida en las Iglesias oficiales. Según las enseñanzas del cristianismo,

igual que en todos los credos monoteístas, la brecha finita entre el Creador y las criaturas ha sido siempre crucial; ser aceptado por Dios o estar unido a El no podía abolir la distinción fundamental y uno no podía acercarse a Dios sin admitir esta distinción, no sólo como un hecho ontológico, sino como una actitud moral y emocional también. El camino hacia Dios es a través de la humildad, el arrepentimiento, el reconocimiento de la propia naturaleza pecadora y de la impotencia propia, con la conciencia de una distancia sin fin entre uno mismo y la perfección divina, una distancia que el amor puede vencer, pero nunca eliminar. Hablar de igualdad, y no digamos de identidad, entre almas humanas, corruptibles y finitas y la inmutable perfección del Absoluto estaba destinado a parecer una blasfemia, la expresión de una *hubris* infinita. Decir, como dijo Eckhart, que nos transformamos totalmente en Dios sin que quede ninguna distinción, que Dios ha dado al hombre todo lo que ha dado a Su hijo, que todas las criaturas son pura nada, en un sentido literal, no metafórico, difícilmente podría encajar en la enseñanza cristiana consagrada por el tiempo.

> *El amor de Dios en el hombre es Dios.*
>
> Pedro Ruiz de Alcaraz (s. XVI)

Los místicos cristianos, con algunas excepciones marginales, nunca han pretendido haber experimentado una unión con Dios, o una conversión ontológica en Dios, como consecuencia de esfuerzos humanos o como una recompensa bien ganada por los méritos de la piedad y la contemplación de un hombre. La unión no era algo que pudiera esperarse y menos aún merecerse. Era un don de gracia extraordinario y uno sólo podía contribuir a él haciendo todo lo posible por suprimir la propia voluntad, por reducir el alma a un estado de pasividad perfecta por medio de la cual pudiera actuar Dios. Sin embargo, la afirmación misma de que puede alcanzarse esa pasividad por efecto del esfuerzo autodestructor del alma apenas se diferencia de la idea de autodeifi-

cación, puesto que la pasividad absoluta no es otra cosa que la conversión en Dios; si es concebible que pueda llegarse a la primera por el ejercicio de la contemplación, entonces también puede llegarse a la segunda. Ser capaz de alcanzar el estado en el que «los actos de la voluntad» —en palabras de los místicos— han sido eliminados totalmente, equivale a su sustitución por la voluntad de Dios y, por tanto, a la pérdida de la distinción entre lo humano y lo divino.

Ciertamente, la renuncia a la propia voluntad ha sido un principio típico de la enseñanza moral de la Iglesia y quizá nadie insistió tan enfáticamente en él como San Agustín; un hombre que hace su propia voluntad se asemeja al diablo, decía. De hecho, en términos cristianos, islámicos y judaicos, seguir la voluntad propia antes que la de Dios no es solamente un pecado, sino el pecado por excelencia, la fuente original de todo mal, la desobediencia que causó la caída de hombres y ángeles. Pero abandonar la voluntad propia en un acto de obediencia perfecta a las órdenes de Dios no es lo mismo que destruir la condición ontológica de la personalidad humana, que era como muchos místicos percibían su experiencia. En los actos de sumisión voluntaria a la dirección divina, la voluntad, y así la integridad de la persona, no es aniquilada ni sustituida por Dios, y el abismo entre el Creador y la criatura, lejos de cerrarse, se hace visible de modo mucho más espectacular.

> *Yo, antes de ser yo, había sido Dios en Dios, por tanto, podré serlo de nuevo, una vez muerto para mí mismo.*
>
> Angelus Silesius

Esta es la principal razón teológica de la posición ambigua del misticismo en los credos monoteístas. La razón institucional no es menos patente. El concepto carismático de la Iglesia supone que ella es la mediadora irreemplazable entre Dios y su pueblo, y esto lo expresa, en particular, la interpretación de los sacramentos: actos ejecutados por personas dentro del orden de la Iglesia,

de los que se supone que entrañan la presencia divina y comunican la fuerza de la gracia. Sin embargo, un místico no necesita intermediarios humanos, su comunicación con el Señor es directa y por tanto puede imaginar —como lo hicieron muchos— que es libre de prescindir de la ayuda de los ministros. Para un místico radical que cree que la única vía apropiada hacia Dios es buscarle dentro del corazón de uno mismo y «gustarle» en un encuentro sin mediadores, los sacerdotes y, en realidad, toda la organización eclesiástica son una cuestión indiferente o que debe incluso ser considerada como un impedimento para el contacto real. El místico ve y siente a Dios en cualquier piedra o gota de agua y por ello no necesita un trozo de pan especial, consagrado, para ganar acceso a El. Al gozar del amor divino como un modo de su propia existencia, no tiene razón alguna para pedir perdón dentro del marco institucional de la confesión. Tiene una actitud espontáneamente despectiva hacia todo el aspecto litúrgico y sacramental de la vida religiosa. En resumen, un místico radical, por el hecho mismo de su unión con Dios y sin necesidad de decirlo, pone en duda la legitimidad y la necesidad de la iglesia, cuando no la hace parecer claramente dañina. Los místicos radicales son rebeldes en potencia, si no de hecho, dentro de una comunidad eclesiástica. Profesan fidelidad a Dios solo y, naturalmente, si consideran que hay un conflicto entre las órdenes directas de Dios y las exigencias de la Iglesia, no pueden vacilar respecto a qué lealtad es la primera. La desconfianza eclesiástica hacia el misticismo es comprensible: después de todo, cualquiera, un lunático, un maníaco ávido de poder, un alma poseída por el demonio, puede pretender estar ungido por Dios; es una tarea importante de la iglesia impedir que los fieles se conviertan en víctimas de autodesignados amigos de Dios y de falsos profetas y definir los criterios por los que puede distinguirse la verdadera piedad de los delirios, la charlatanería y las tentaciones diabólicas.

> *Si tuvieseis un corazón recto, entonces todas las cosas creadas serian espejos de la vida y libros de sagradas enseñanzas. Ninguna cosa creada es tan pequeña ni tan despreciable que no ponga ante los ojos de los hombres la bondad de su Dios. Si fueseis buenos y puros en vuestro interior, veríais todas las cosas claras, nada se interpondría y las comprenderíais todas; y un corazón puro ve lo más hondo: el cielo y el infierno.*
>
> Tomás de Kempis

La tercera razón, la moral, por la que las instituciones eclesiásticas desconfiaban de la religiosidad mística, no carecía en absoluto de fundamento. Aquellos cristianos que afirmaban tener un acceso privilegiado a vías directas de comunicación con Dios se convencían fácilmente a sí mismos de que no estaban ligados por las normas usuales de conducta. Podían recurrir, y algunos lo hicieron, a la aseveración de San Pablo de que estando en gracia, ya no estaban sujetos a la ley, y podían interpretar esta gracia como libertad, concedida a los elegidos, fuente a las normas morales tradicionales.

> *Quitad el punto y no habrá línea. Quitad a Dios y no habrá criatura. Mas lo contrario no es verdad.*
>
> Valentín Weigel

Había otros componentes en la religiosidad mística que podían llevar —pero que no necesitaban hacerlo, en absoluto— a similares conclusiones antinomianas. Una incurable ambigüedad parece haber persistido en el acercamiento místico al mundo creado y uno encuentra, en algunos escritos místicos, una oscilación entre dos extremos, ambos emergiendo, al parecer, de la misma experiencia y ninguno de ellos compatible con las enseñanzas de las Iglesias cristianas. El místico no quiere conocer ni desear más que a Dios y cualquier lazo con las criaturas o interés por ellas es, a sus ojos, un acto de idolatría y una barrera en su camino de perfección. En la enseñanza cristiana tradicional se esperaba que las personas piadosas amasen a Dios como el único bien absoluto, pero sin negar el valor relativo o subordinado de los objetivos finitos siempre que estuviesen debidamente situados en la jerarquía de bienes; en el mundo creado hay cosas y

cualidades que pueden considerarse valores autónomos aunque no absolutos *(finis ultimus secundum quid) y* hay otras que, sin tener ningún valor intrínseco en sí mismas, son imprescindibles para lograr o producir bienes autotélicos (así, por ejemplo, la vida humana es un bien en sí misma, pero no el bien absoluto y por tanto puede ser sacrificada por Dios; mientras que el alimento no tiene valor autónomo, pero es bueno en la medida en que sostiene la vida, etc.). Un místico radical no piensa así. Dios no es sólo el más alto sino el único bien auténtico, y las criaturas no tienen ni siquiera una bondad derivativa o instrumental; la vida de un místico radical es un esfuerzo por suprimir enteramente cualquier vínculo mental, cognoscitivo, moral o estético con el mundo de las cosas finitas —incluyéndose él, en último término — y por centrarse exclusivamente en Dios en la esperanza de ser absorbido finalmente por El. No viendo en el universo corruptible nada más que un amontonamiento de obstáculos que le impiden el progreso espiritual, resulta fácilmente tentado por una concepción maniquea del mundo en la cual todo lo material es de origen satánico, el diablo es literalmente el «príncipe de este mundo» y la liberación espiritual consiste en la liberación de toda ligadura con la materia: naturaleza, cuerpo, procesos físicos.

> *En el conocimiento del bien y el mal, el hombre no se entiende a sí mismo en la realidad del destino designado en su origen, sino más bien en sus posibilidades, su posibilidad de ser bueno o malo. Se sabe a si mismo ahora como algo separado de Dios, fuera de Dios y esto significa que ahora se conoce sólo a sí mismo y ya no conoce a Dios, en absoluto; porque sólo puede conocer a Dios si sólo conoce a Dios. El conocimiento del bien y del mal es, por tanto, separación de Dios. Sólo contra Dios puede el hombre conocer el bien y el mal.*
>
> Dietrich Bonhoeffer (1930)

Esta actitud, sin embargo, puede seguir dos direcciones opuestas: la teocrática-ascética o la antinomiana-anarquista (o, en ocasiones, una extraña combinación de ambas). El místico de inclinaciones maniqueas puede decir: el cuerpo, por ser intrínseca e incurablemente malo, tiene que estar sometido al más duro control posible y encadenado lo más fuertemente posible; dicho

de otro modo nuestra vida terrenal debe ser regulada por una disciplina exigente, no sea que los deseos impíos de nuestro cuerpo miserable ensucien la pureza del espíritu encerrado en él. Así razonaban los cátaros: la condenación maniquea llevó al retiro ascético de un mundo impuro. Sin embargo, a partir del mismo principio, uno podría llegar a conclusiones prácticas bastante opuestas, siguiendo la lógica de «el-diablo-me-hizo-hacerlo»: puesto que mi cuerpo está inevitablemente en las garras del demonio y mi alma es mi sola preocupación, la actitud apropiada es no preocuparse en absoluto por lo que hace el cuerpo y dejarlo que se pierda, después de haber separado mi ego espiritual de sus ligaduras con la materia. De este modo, un contemplativo puede muy bien permanecer en su estado de unión con Dios, imperturbado por su cuerpo, que mientras tanto es libre de realizar, por ejemplo, diversos actos sexuales sucios con otros cuerpos, preferentemente cuerpos abandonados también por sus espiritualmente avanzados dueños. Esta era aproximadamente la lógica de la piedad quietista de Miguel de Molinos y una de las razones de su condenación por la Iglesia.

Y, no obstante, en lugar de sugerir desprecio por el mundo corrupto, un planteamiento místico podría haber inducido fácilmente al alma contemplativa a discernir el *pleroma* divino en toda la variedad de las criaturas, y a sentirse así extasiada, en vez de repelida por ellas. Para tal contemplativo, el universo no aparece como la velada revelación de un gran artífice cuya mano puede percibirse oscuramente detrás de sus productos, o, más bien, puede ser deducida lógicamente a partir de ellos, sino como la presencia directa del Inefable. La vacilación entre el desdén por el mundo (por que no es Dios) y su deificación, su aceptación admirada (porque no puede ser sino Dios en acción), produce la ineludible ambigüedad que se manifiesta en la experiencia mística de modo más obvio que en otras formas de culto, y, sin em-

bargo, tiene sus raíces en la idea misma, básica en todas las formas de culto monoteísta, del Uno engendrado a los Muchos.

> *El conocimiento es bueno. Así pues, las autoridades enseñan que cuando conocemos a las criaturas tal como son en sí mismas, eso es «conocimiento crepuscular»; pero cuando las criaturas son conocidas en Dios, eso es «conocimiento de alba», en el que las criaturas son percibidas sin distinciones, repudiada toda idea, toda comparación eliminada, en ese Uno que es Dios mismo.*
>
> Meister Eckhart

Antes de volver nuestra atención a esta cuestión crucial en la que se concentran casi todas las inquietudes fundamentales de la historia religiosa del hombre, veamos qué consecuencias morales y filosóficas pueden extraerse de la variante «panteísta» (en oposición a la maniquea) de la experiencia mística, teniendo en cuenta que esas dos concepciones del mundo aparentemente incompatibles no aparecen necesariamente separadas, en confrontación hostil, sino que, con frecuencia, representan los dos polos de la misma experiencia (algunos escritores místicos no parecen percatarse, de hecho, de la tensión que esta polaridad genera en la mente de sus lectores). He puesto entre comillas el término «panteísta». De hecho, un mundo enteramente saturado por la Deidad no diferenciada que se desvela a sí misma plenamente en cada grano de arena y en cada hoja de hierba, no necesita ser panteísta en el sentido propio de la palabra, aunque puede serlo. Para un panteísta, no debe verse a las criaturas solamente como signos de Dios, como Dios expandiéndose en nuestras mentes o revelándose a sí mismo ante ellas: hay en juego una dependencia mutua y necesaria, un vínculo sustancial que ata a Dios al universo y, por tanto, es tan inadecuado hablar de un mundo sin propósito que cumple indiferentemente unas leyes físicas, como imaginar a Dios «más allá», como una entidad plenamente autosatisfecha que pudo haber fabricado cosas finitas por razones sólo de El conocidas, pero que, por lo demás, ha quedado inalterado por su actividad productiva. Es mejor explicar el modo en que un panteísta describe el mundo en términos de dependencia mu-

tua, necesaria, entre el Creador y las criaturas, que usar las metáforas más familiares sobre un Dios que mueve y dirige el universo «desde dentro», sobre un Dios que está «dentro» del mundo y le impone un orden «inmanente», dotado de finalidad; tales expresiones sugieren una relación topológica que habitualmente no es lo que han tratado de expresar los filósofos o los pensadores panteístas a los que puede aplicarse la etiqueta de «panteísmo». Es cierto que tanto las discusiones teológicas como las epistemológicas resultan casi inevitablemente mutiladas por la inherente incapacidad (señalada por Bergson) del lenguaje para deshacerse de representaciones y formas especiales cuando describe relaciones y cualidades no espaciales y es cierto que las expresiones tomadas de dichos modelos —incluidas «en», «a», «dentro», «fuera», «más allá», «inmanente», «transcendente»— resultan torpes o incluso carentes de sentido cuando se refieren a oposiciones como Dios/mundo o sujeto/objeto. Una liberación total de las figuras espaciales es claramente impracticable, pero podría lograrse una liberación parcial. Esta es la razón por la cual deberíamos tratar de evitar el trillado vocabulario del «inmanentismo», el vocabulario más comúnmente utilizado en el contexto de las creencias panteístas.

> *Dios, que es la totalidad de todas ellas, tiene necesariamente que contener todas las cosas en su ser infinito, mientras que él mismo no puede ser contenido por ninguna otra cosa. Si existe algo fuera de él, entonces él no es la totalidad de todas las cosas, ni tampoco las abarca todas.*
>
> San Ireneo

De ellas, sólo me referiré a la variante espiritual. El panteísmo naturalista, o intento de trasladar a la naturaleza ciertas propiedades divinas —cambio orientado a un fin, sabiduría providencial, creatividad— es, en ocasiones, un esfuerzo para acercar más a Dios la experiencia humana, incluso a riesgo de privarle de sus rasgos personales reconocibles; y, en ocasiones, apenas difiere, salvo en la fraseología, de un ateísmo claro (decir que el mundo es Dios equivale a decir que no hay Dios, como muy adecuada-

mente observó Hobbes). Puede estar asociado con un tipo de culto cuasi místico de la Naturaleza, de su admirable sagacidad (como testimonian Giordano Bruno o Campanella); éste, sin embargo, no es más que una pálida copia del misticismo propiamente dicho e, históricamente, el panteísmo naturalista aparece; indudablemente, como un vestíbulo cultural de la Ilustración madura, felizmente satisfecha en su impiedad. Por importante que sea en las vicisitudes de la civilización europea, está fuera del ámbito de la discusión que nos ocupa.

El panteísmo espiritualista, por el contrario, incluye la creencia de que el Dios que se manifiesta en su creatividad es Dios mismo (en contra de la concepción del universo como un mensaje en clave del cual puede deducirse Su remota presencia) y que la realidad es de naturaleza espiritual. Al ser indivisible, Dios no puede, naturalmente, ser la materia prima de la que se han hecho las cosas; Su plenitud intacta se encuentra en cada fragmento del mundo y así, todo lo que es, es divino.

> *Ninguna cosa puede participar de la esencia de Dios y, sin embargo, esta esencia tiene que estar incluso en el diablo.*
>
> Angelus Silesius

Esta visión del mundo que, con no poca frecuencia, se encuentra o se vislumbra en la literatura mística, dio lugar a una serie de consecuencias que el cristianismo oficial, nada sorprendentemente, encontró teológicamente paradójicas o moralmente arriesgadas. Aparte de su tendencia, obviamente inadmisible, mencionada más arriba, a borrar el límite entre Dios y sus criaturas (especialmente sus súbditos dotados de razón), la disposición de los panteístas a ver la faz de Dios en cada átomo de polvo les llevó, como es natural, a descuidar, a pasar por alto o a ser incapaces de admitir la realidad del Mal.

He señalado ya algunos de los tremendos problemas que plantea la presencia del Mal en un universo regido por Dios. La actitud de los panteístas de descartar estos problemas los hizo aún

peores y menos manejables. En la tradición establecida del monoteísmo, el mal moral, aunque no causado por Dios, desde luego, y, aunque carente de fundamento ontológico, era real y al menos en parte irredimible. El ser no podía sino ser bueno, pero la mala voluntad de los hombres y los demonios, ejecutando inevitablemente su libertad o autodeterminación, constituía una auténtica energía que desafiaba directamente las órdenes y los planes de Dios. Pero en la visión de los panteístas no hay lugar para tal energía. Están fuertemente tentados a creer, sin necesidad de decirlo con estas mismas palabras, que todo lo que ocurre es de inspiración divina y debe formar parte del proyecto de la providencia. Bajo este supuesto, la distinción misma entre Bien y Mal es difícil de definir y tendemos a confiar en que todos nuestros actos, por viciosa que sea su motivación, no sólo engendran el bien «objetivamente», de acuerdo con el grandioso designio de Dios, sino que *son* realmente buenos; de este modo, la totalidad de la educación moral resulta minada o sencillamente inútil.

Así, la adoración del panteísta místico del espíritu de Dios que todo lo penetra podía llevar a la misma negligencia moral a la que llevaba la doctrina contraria que incluía el desprecio maniqueo de la materia; podía justificar una especie de anarquismo moral («no te preocupes: hagas lo que hagas, trabajas para Dios»),

Podría argüirse que, en los dos casos, sólo dedujeron una oportuna permisividad moral de las premisas maniqueas o panteístas grupos o individuos marginales y que no pueden atribuirse tales intenciones a ninguno de los filósofos, pensadores o místicos realmente importantes. Sin embargo, la cuestión de qué espacio podía ocupar, si ocupaba alguno, el Mal y cómo podía explicarse, era una cuestión alarmante incluso aunque surgiera en el centro de visiones panorámicas de la historia universal profundamente inspiradas: en Johannes Scotos Erígena, en Hegel, en Teilhard de Chardin.

Ha habido en el cristianismo un rechazo reiterado a admitir que la salvación última del mundo no sería total, que parte del mal fuera irredimible y que la historia cósmica incluyera elementos perdidos que no habrían de ser absorbidos en el acto final de la redención. El doloroso misterio de la condenación eterna, tanto de los demonios como de los hombres, era el núcleo del conflicto. Una y otra vez ha habido personas que se sintieron incapaces de reconciliar la idea de un Dios infinitamente bueno y misericordioso con la imagen de un fuego infernal inextinguible. En el Concilio de Constantinopla, en el año 543, Orígenes y los monjes de Jerusalén que habían extendido su doctrina fueron condenados por afirmar que «los tormentos de los demonios y de los hombres impíos son temporales» y que «Cristo, Nuestro Señor, será crucificado en el futuro para salvar a los demonios». La Iglesia armenia fue condenada en 1341 por Benedicto XII por declarar que la pasión de Jesús «había destruido totalmente el infierno». Erígena creía que la salvación comprendería a todo el universo (aunque puede haber sido inconsecuente en este punto, como lo fue en otros muchos). Lo mismo parecía creer Teilhard de Chardin, aunque no lo dijo explícitamente. Papini escribió un libro para demostrar que el diablo sería reintegrado en el Reino.

La cuestión no es, en absoluto, trivial o insignificante en términos religiosos. En realidad, lo que está en juego es el significado de la unidad última de la realidad; y esta cuestión ha constituido la principal línea divisoria entre la sabiduría del Extremo Oriente y las religiones del Oriente Medio europeo, basadas en la revelación.

Otro peligro inherente en la experiencia mística, en términos de educación religiosa institucional, ha sido la afirmación de los místicos de que participaban en el Ahora eterno divino, de que disfrutaban de la plenitud de la atemporalidad, en la cual toda distinción entre pasado y porvenir ha sido eliminada. En tal esta-

do de *praesens* inmóvil, no hay recuerdo de lo que ha sido ni anticipación de lo que será, la diferencia misma ha sido abolida y ha perdido sentido. En consecuencia, el místico deja atrás una serie de virtudes y sentimientos que han sido considerados equipaje indispensable para el avance cristiano: tanto los relacionados con el pasado —remordimientos, arrepentimiento, conciencia de culpa— como los que miran hacia adelante, como temor al castigo divino, escrúpulos, esperanza, deliberaciones sobre acciones a emprender. Mientras el místico goza en comunión con Dios, el Ahora que todo lo absorbe no se ve perturbado por el fluir del tiempo. Es decir, todos los criterios a los que se somete nuestra vida cotidiana se disuelven, privados de sentido. El místico radical está más allá del bien y del mal en el mismo sentido en que lo está Dios.

> *En aquél que depende (de otros) hay vacilación. En aquél que es independiente, no hay vacilación. Donde no hay vacilación, hay sosiego. Donde hay sosiego, no hay apasionado deleite. Donde no hay apasionado deleite, no hay ir y venir (en la reencarnación), no hay calda de un estado a otro. Donde no hay caída de un estado a otro, no hay «aquí» ni «más allá» ni «aquí-y-allá». Ese es el fin del infortunio.*
>
> Atribuido a Buda

Esta capacidad de prescindir de las normas de la enseñanza moral del cristianismo que incluyen la diferenciación y la jerarquía de los vicios y las virtudes, se ve robustecida por el esfuerzo que hace el místico por limpiar su conciencia de todo motivo egoísta, incluido el deseo de su propia salvación. Esta renuncia suprema, que se encuentra en los textos de diversos místicos, incluidos aquéllos de impecable ortodoxia católica, como Santa Teresa de Avila, es una circunstancia concomitante natural de la actitud teocéntrica; debemos amar a Dios por El mismo y no porque nos haya prometido la dicha eterna; El es el fin mismo y no un medio al servicio de las necesidades humanas, ni siquiera de la necesidad de salvación; debemos aceptar y admirar Su voluntad incondicionalmente y seguir adelante incluso aunque suponga nuestra condenación *(resignado ad infernum)*. Deshacerse de

todo pensamiento y todo deseo referido a uno mismo, les parece a muchos místicos una parte integral de la adoración misma; sólo el amor puro, perfectamente desinteresado, merece el nombre de amor, a diferencia del propio interés.

En vista de esta rápida panorámica de los riesgos que lleva consigo la religiosidad mística (desde la perspectiva de un cuerpo eclesiástico) es de esperar que cuanto mejor organizada esté una iglesia, y cuanto más sometida a normas explícitas de conducta, menos probabilidades hay de que tolere este tipo de adoración dentro de su marco institucional. Esto, sin embargo, no es así. La Iglesia cristiana se gloría con una galería impresionante de grandes místicos a los que considera, con toda razón, las estrellas más brillantes de su firmamento espiritual, empezando por el propio San Pablo, el más venerado patrón de los místicos cristianos; la historia del cristianismo nos parecería no sólo empobrecida sino impensable sin Pseudo-Dionisio, San Bernardo, Tauler, Santa Catalina de Siena, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Bérulle y muchos otros.

> *El alma que es virgen y no recibe nada, excepto a Dios, puede quedar encinta de Él tantas veces como a ella le plazca.*
>
> Angelus Silesius

Se invocaron muchos criterios teológicos y morales para decidir si los que buscan a Dios por la vía mística podían encontrar un lugar, a veces prominente, en la vida de la Iglesia. Estos criterios pueden resumirse como sigue: Primero, la distinción ontológica entre Dios y el alma debe quedar intacta y hay que evitar cualquier sugerencia de que la unión mística entraña una aniquilación total de la personalidad y una pasividad absoluta; puede argüirse que algunos místicos cristianos reconocidos no cumplieron este criterio, que en unas circunstancias históricas se observó con mayor rigor que en otras. En segundo lugar, un místico no puede usar la contemplación como pretexto para hacer caso omiso de las normas tradicionales de obediencia y menos aún

de las obligaciones morales ordinarias; tiene que ser supervisado por su confesor como cualquier otra persona e, incluso si afirma haber recibido órdenes de Dios que contradicen la norma de la obediencia, es el confesor quien debe prevalecer. En particular, no tiene derecho a hacer declaraciones referentes a cuestiones de dogma ni pretender que tiene una fuente especial de sabiduría; si expresa un juicio inaceptable para la Iglesia, tiene, obedeciendo el veredicto de ésta, que retractarse sin vacilación (esto es lo que le ocurrió a Fénelon). En tercer lugar, la experiencia de un místico, si es auténtica, refuerza sus virtudes ordinarias de humildad, caridad y castidad; demuestra ser una tentación diabólica, en lugar de un don de Dios si produce *hubris*, indiferencia hacia los demás o irregularidades en la conducta.

Por ello era comprensible que el fenómeno del misticismo fuera mucho más tolerable para la Iglesia si se encontraba confinado en el mundo cerrado de los monasterios, donde las reglas de la disciplina eclesiástica se hacían cumplir con mayor facilidad y donde era relativamente sencillo controlar el contagio indeseado. Cuando surgía entre laicos o incluso entre sacerdotes seculares, el misticismo despertaba sospechas fácilmente, y si tomaba forma colectiva era casi invariablemente condenado. En ocasiones evolucionaba entonces hacia movimientos sectarios de vida más o menos corta. Después de la Reforma, la Iglesia Romana pareció mucho más capaz de asimilar los fenómenos místicos dentro de sus formas de religiosidad, que los grandes cuerpos protestantes. Esto ocurría no sólo porque podía proporcionarles un enclave relativamente seguro en las órdenes contemplativas, cosa que no podían hacer los protestantes, sino también a causa de su tolerancia, mucho mayor, de la variedad de la vida religiosa. A pesar de la importancia que las fuentes místicas tuvieron tanto en la formación intelectual del propio Lutero como en la fertilización del terreno cultural para la Reforma en Francia, las iglesias protestantes, con su énfasis en la uniformidad de culto y

con sus principios constitucionales democráticos, demostraron ser naturalmente reacias a absorber formas especiales de religiosidad accesibles sólo a una élite espiritual; en la literatura protestante de línea dura, desde Jurieu a Niebuhr, el misticismo se ha denunciado repetidamente como una ilusión peligrosa de *Schwärmer* irresponsables o una reliquia del gnosticismo pagano. Los místicos que surgieron dentro del movimiento protestante o en sus márgenes, desde su fase más temprana, en los años de 1520, en los países alemanes y en los Países Bajos, o bien abandonaron las nuevas iglesias o fueron abandonados por ellas; en ocasiones formaron nuevas sectas muy pequeñas o volvieron a la Iglesia Romana. Los místicos del norte, herederos espirituales de Meister Eckhart, continuaron su orientación metafísica y especulativa con un estilo neoplatónico, mientras que la retórica de los contemplativos católicos en España y Francia era más lírica y emocional; les preocupaba menos encontrar una expresión coherente de la Unidad inefable que alcanzar la fuente inagotable de amor. Al final del siglo XVII, la piedad mística católica se había agotado, en gran parte a causa de la severa condenación del quietismo por la Iglesia.

Las vicisitudes históricas del misticismo no son, sin embargo, el centro de esta exposición. La cuestión es, más bien, explicar por qué este peculiar acercamiento «experimental» a Dios es de fundamental importancia cuando se trata de captar la naturaleza misma de lo Sagrado en términos cognoscitivos.

Acabo de señalar el carácter paradójico de la vida mística: se supone que es una experiencia de la Infinitud y así, en términos de la estrechez racionalista, un círculo cuadrado; es arduo, en efecto, concebir cómo la Infinitud, en lugar de aparecer en nuestra mente como una abstracción conceptual, puede darse directamente como tal, es decir, puede constituir el contenido real de una experiencia; tales afirmaciones suenan como decir que uno puede ver, tocar o gustar la cualidad misma de algo infinito. No

obstante, esta afirmación está en el núcleo de los escritos místicos y los hace esencialmente intraducibles al lenguaje de la experiencia sensorial, excepto a través de metáforas reconocidamente torpes e inadecuadas. Los místicos son plenamente conscientes, y lo resaltan repetidamente, de que sus palabras, aunque perfectamente inteligibles para almas afines, no pueden dejar de parecerles ineptas o contradictorias a otros. Algunos dicen que encontraron a Dios oculto en sus almas y esperando, por así decirlo, hasta que ellos le descubrieron; otros prefieren decir que Dios vino a ellos y tomó posesión de sus almas. Para algunos, esto ocurre en repentinos e inesperados momentos de iluminación, otros sufren largos períodos de agonía, perdidos en su condenación. Todos obtienen un conocimiento inconmovible y directo, no intelectual, inmune a las críticas, de lo que los metafísicos mantienen, en su lenguaje, que son los rasgos fundamentales de una imagen religiosa del mundo: la necesidad de Dios y la contingencia del mundo.

> *Cuando una mente libre es verdaderamente desinteresada. Dios se ve competido a ir a ella; y si ella pudiera prescindir de las formas contingentes, tendría entonces todas las propiedades de Dios mismo… El desinterés inconmovible lleva al hombre a su mayor semejanza con Dios. Da a Dios su condición de Dios… la persona desinteresada, sin embargo, no carece de nada y tampoco tiene nada de lo que desprenderse. Por tanto no tiene plegaria o pide sólo ser uniforme con Dios… Cuando lo logra, el alma pierde su identidad, absorbe a Dios y queda reducida a nada, como la aurora al salir el sol.*
>
> Meister Eckhart

Ambos rasgos, sin duda, son traducciones filosóficas de ideas que los símbolos de la fe expresan de modo diferente: que Dios es un Ser omnipotente que creó todas las cosas, visibles e invisibles, y que el mundo como un todo y cada cosa por separado dependen totalmente de Su voluntad.

Estos principios, que los teólogos afirman poder establecer como consecuencia del razonamiento especulativo, son parte de la experiencia directa del místico. Lo que un filósofo trata de enunciar laboriosamente en forma de categorías abstractas y a veces

abstrusas, el místico lo ve. Ocasionalmente describe su experiencia de la contingencia de las criaturas diciendo que el mundo es una ilusión. Esta idea, tan osadamente expresada es, naturalmente, inadmisible para la fe judaica, islámica o cristiana, todas las cuales sostienen firmemente la realidad de todo aquello que Dios trajo a la existencia (de otro modo, el propio Jesús no sería más que un fantasma), mientras que la misma idea está tradicionalmente asimilada dentro de la herencia budista e hindú.

Inmóvil —Uno— más veloz que el pensamiento,
Los dioses no pudieron asirlo cuando pasó raudo ante ellos:
En pie, da alcance a todos los demás mientras corren:
En Ello, el viento incita a la actividad.
Se mueve. No se mueve.
Está lejos, y, sin embargo, está cerca:
Está dentro de todo el universo,
Y, sin embargo, está fuera de él.
Aquéllos que ven a todos los seres y el Yo,
Y al Yo en todos los seres,
Nunca huirán de Ello.

De Isa Upanishad

Quizá —esto no es más que una sugerencia especulativa— el abismo entre estas dos corrientes de la tradición religiosa es menos profundo de lo que puede parecer. Por un lado, no hay duda de que existe un tipo especial de experiencia que como mejor se expresa es diciendo que el mundo a nuestro alrededor es «irreal» o «ilusorio». Esta experiencia es bastante frecuente y no está en modo alguno confinada a los místicos y las personas no la interpretan necesariamente en términos religiosos. Podemos dejar a un lado la cuestión de si es similar o idéntica, y hasta qué punto lo es, a la sensación de «irrealidad» que parece ser un aspecto común de ciertos estados mentales patológicos. Cualquiera que sea su origen, es difícil expresar la experiencia así descrita en forma verbal afirmando que es una proposición metafísica. Declarar que cierto objeto es «meramente una ilusión» es, lo primero de

todo, inteligible sólo mediante el criterio del consenso social. Una percepción de alucinación o de delirio sólo puede tildarse de tal en comparación con otras percepciones que pasan por «normales»; en consecuencia, el significado de esa calificación, cuando se extiende hasta incluir al mundo en su totalidad, no es nunca claro, por intenso o auténtico que sea el sentimiento que hay tras ella. Y que la percepción de una persona es una ilusión no lo pueden demostrar otras personas sin acudir en última instancia al veredicto de la mayoría. De todos modos, expresiones como «el mundo no es sino una ilusión» pueden tener sentido cuando significan o que todas las cosas son inherentemente transitorias, frágiles, corruptibles, o, menos trivialmente, que ser en el tiempo no es ser en sentido propio. Este último significado es quizá el componente básico de la percepción de que «el mundo es un sueño». La importancia de esta percepción consiste en que es algo que puede experimentarse directamente, aparentemente sin la mediación de conceptos filosóficos abstractos y también puede explicarse, al menos a título de ensayo, en términos metafísicos. Podemos observar ambos aspectos de esta intuición mezclados, o quizá fundidos, en un todo en el famoso undécimo libro de las *Confesiones* de San Agustín, ciertamente uno de los intentos más atrevidos de enfrentarse a la cuestión, y en la colección de epigramas *Cherubinischer Wandersman* de Angelus Silesius. En los escritos místicos son bastante comunes las reflexiones similares.

La idea principal se reduce a esto: lo que pertenece al pasado o al futuro no existe, por definición, más que en el recuerdo o en la esperanza, es decir, subjetivamente; mientras tanto, el presente, cuando se escudriña atentamente, disminuye hasta quedar reducido a un punto evasivo e inalcanzable que, por definición, desaparece en cuanto tratamos de capturarlo. Así pues, lo que es «en» el tiempo, nunca «es»; puede hablarse de ello como de algo que fue o que será, y, sin embargo, esas palabras no tienen senti-

do más que cuando está implicado un sujeto que percibe. Las cosas que no tienen memoria deben la continuidad de su identidad sólo a nuestras mentes, ya que en sí mismas no tienen ni pasado ni futuro, ni, por tanto, identidad alguna. Dotamos al mundo de cosas corruptibles, de duración y, por ello, de subsistencia, pero en este mismo acto de crearlo mentalmente, nos percatamos de nuestra propia falta de identidad, excepto de la que nos proporciona la memoria. Esto equivale a decir que lo que es, es intemporal. Y así, volvemos a los grandes iniciadores de la metafísica europea, Parménides y Heráclito, quienes, desde lados opuestos, pusieron en movimiento esta vertiginosa peonza de conceptos: lo que cambia no es; lo que es, es más allá del tiempo; si no existe nada más allá del tiempo, nada existe.

> *Porque no es una cosa existir y existir siempre otra.*
>
> Plotino

Esta ecuación que enuncia que ser es ser más allá del tiempo dio lugar a la conclusión natural de que lo que es, es distinto de los objetos materiales, y, por tanto, es una mente: pero una mente obtenida así, por reflexión, tiene que ser radicalmente diferente de lo que conocemos introspectivamente, es decir, a partir de un pensamiento, sentimiento y percepción «móviles». Era menos natural concluir, a partir de la misma ecuación y sin más premisas, que sólo es concebible un existente o una mente y menos natural aún concluir que esta mente es una persona; sin embargo, la convergencia final del Ser neoplatónico con el Dios judío y cristiano nos parece comprensible si consideramos la necesidad (histórica, no lógica, desde luego) de traducir el mito original al lenguaje filosófico griego y de transformar la Biblia en una historia metafísica.

> *Rabí Abba habló: ¿Qué querían decir los israelitas al preguntar: «Está el Señor entre nosotros o no»? (ayin, nada; Exod. 17:7)… La explicación es, como la interpretó Rabí Simeón, que los israelitas querían averiguar si la manifestación del Divino que les había sido dada era del Antiguo, del Oculto, del Transcendente que, por estar encima de toda comprensión se le designa como ayin (nada), o si era la del de «el Pequeño Semblante», el In-*

manente, que es designado como YHVH. Por tanto, para la palabra lo (no), tenemos la palabra ayin (nada). Puede uno preguntar: ¿Entonces, por qué fueron castigados los israelitas? La razón es que hicieron distinción entre esos dos aspectos de Dios y «tentaron al Señor» (íbid.) diciéndose a sí mismos: oraremos de un modo si es el Uno y de otro modo si es el Otro.

De *El libro de Zohar*

Esta convergencia era claramente una condición para el éxito del cristianismo y por tanto de toda la historia intelectual de Europa tal como la conocemos, pero nunca ha sido totalmente satisfactoria y esto por más de una razón.

Se ha señalado que era una tarea muy difícil, si no conceptualmente impracticable, combinar sin discordancias la noción de un *actus purus* perfectamente autocontenido, impasible, de un Ser que es el único que *es* en sentido propio, con todas las cualidades que normalmente se atribuyen a una persona. La imagen de un Padre tierno y misericordioso supone propiedades que difícilmente corresponden a esta entidad metafísica. ¿Cómo puede el Absoluto estar sujeto a efectos? ¿Cómo puede tener un perfecto conocimiento de los individuos, incluidos Sus hijos humanos, dado que El *es* todo lo que El conoce y que, por consiguiente, tanto las personas como las cosas tienen que tener, además de su existencia empírica, una especie de modelo ideal en la mente divina, al ser Dios inmóvil, perfectamente simple y no compuesto? Estos enigmas atormentarían a los escolásticos posteriores y si los filósofos querían permanecer fieles a las enseñanzas tradicionales y creer en un Dios que fuera simultáneamente el Uno de Plotino, el airado Caudillo del Antiguo Testamento y el Padre amante de Jesús, estaban abocados a confesar su impotencia; ningún esfuerzo intelectual podía perforar el misterio último. Admitir eso era simplemente aceptar la incurable fragilidad de la razón humana y la primacía de la fe. Pero la formidable pregunta tenía que ser respondida: ¿hemos de admitir no sólo que la esencia de Dios está fuera del alcance de nuestra capacidad intelectual —lo que ningún filósofo cristiano ha vacilado en decir—, sino

además que cuando intentamos hablar de El en términos filosóficos no podemos evitar la contradicción, lo que significa no sólo que nuestra razón resulta derrotada en sus intentos de entender a Dios sino también que su principio fundamental es simplemente violado, que la fe está tanto *supra* como *contra Rationem*?

Hubo una gran variedad de puntos de vista entre los escritores cristianos que estaban dispuestos a admitir no sólo la diferencia entre las capacidades de la Razón y la verdad de la Fe y no sólo la necesidad de mantenerlas separadas, sino su radical incompatibilidad. Tanto la significación filosófica como la significación cultural de este choque varió con el tiempo. El antiintelectualismo provocador de algunas de las epístolas de San Pablo y del magnífico *«certum quia impossibile»* de Tertuliano nunca ha desaparecido totalmente en la civilización cristiana, pero su significado dependía de un contexto histórico dado. En la Antigüedad tardía, expresaba una ruptura intransigente con los valores y las normas de una sociedad irredenta, la recia identidad y confianza en sí mismos de unos revolucionarios que no pertenecían al mundo pagano, se negaban a negociar con él y estaban construyendo un enclave hostil en su seno. La gradual intrusión del Cristianismo en esta sociedad y su dominación final tenían que pagarse con la infección del cristianismo con algunas de las normas de la sociedad y con la asimilación de sus armas racionalistas. Sin embargo, en la nueva fase del conflicto entre el antiintelectualismo de antaño y el intento de proporcionar un fundamento racional a la enseñanza cristiana, los papeles de los protagonistas se invirtieron. Comenzando al final del siglo XI, los antidialécticos que condenaron el saber secular hablaban ahora en nombre de una Iglesia firmemente establecida, mientras sus adversarios, que exhibían sus habilidades lógicas en cuestiones religiosas y no podían reprimir su curiosidad por la ciencia profana, se habían convertido en los portavoces espirituales de una civilización urbana floreciente, uno de cuyos subproductos inevitables era la

emancipación de la clase intelectual. Sin duda, el agresivo racionalismo de Abelardo era una excepción. Aquéllos que, más o menos conscientemente, ofrecían una razón de ser para la independencia de las artes profanas trataban de separar el contenido de las artes del de la teología de un modo que afirmaba que las dos áreas no entraban en conflicto lógico, puesto que sus intereses respectivos no se superponían. Pero era difícil sostener coherentemente esta actitud; había importantes cuestiones que, obviamente caían dentro del terreno de competencia de la Razón, pero que habían sido ya decididas por la Revelación, como el principio del universo en el tiempo. El extravagante intento de afirmar al mismo tiempo la posibilidad de un choque entre conocimiento y revelación y la independencia de su autoridad, se conoce como la teoría de la doble verdad; algunos de sus defensores entre los averroístas posteriores mantenían que uno podía creer simultáneamente en dos verdades contrarias (por ejemplo, que el mundo fue creado de la nada y que el mundo ha existido eternamente) siempre que uno estableciera una clara distinción entre los dos órdenes de cognición.

> *No os imaginéis que vuestra inteligencia puede alzarse de modo que conozcáis a Dios. En verdad, cuando Dios os ilumina con luz divina, no hace falta luz natural para que eso ocurra. Esta luz natural ha de extinguirse por completo antes de que Dios resplandezca con su luz…*
>
> Meister Eckhart

Así pues, la función cultural de la tendencia a admitir la contradicción entre el Mundo revelado y la luz natural dependía de qué valor se le atribuyera a esta última, si es que se le atribuía alguno. Tanto el «tertulianismo» agresivo de los antidialécticos, que afirmaba esta contradicción para defender a la fe y a la Iglesia contra las pretensiones de la «lógica humana», como el esquizofrénico concepto de la doble verdad que usaba la contradicción para defender los derechos de la misma lógica, fueron fenómenos de corta vida en el cristianismo medieval. La principal tendencia de los que querían garantizar una independencia cognos-

citiva e institucional al saber secular ideó diversos criterios que separaban su área de interés de la teología, mientras que las afirmaciones de supremacía de ésta última acabaron por encontrar una expresión bien elaborada y precisa en la doctrina tomista. Esta enunciaba inequívocamente que la verdad de la revelación y los logros de la razón natural, que tenían, ambos, su origen en la misma fuente divina, no podían contradecirse nunca. Por tanto, si la última afirma algo contrario a la fe, debe haber violado sus propios principios. Así, la teología, sin pretender sustituir o hacer inútil el conocimiento natural, retenía el derecho a supervisarlo, una vez que había aceptado que la luz natural nos permitía descubrir la verdad en algunas cuestiones que, no obstante, habían sido decididas ya por la revelación. De este modo, las dos áreas se superponen, pero en muchos de los puntos más importantes sólo podemos discernir la verdad por medio de la fe (estos puntos no incluyen solamente la verdad sobre la Trinidad, la Encarnación y la Redención, sino también la cuestión del principio temporal del universo).

Sin ninguna duda, la distinción fue muy afortunada en términos de las necesidades de autodefinición de la Iglesia en un mundo en el que el conocimiento profano y los valores profanos afirmaban cada vez más su autoridad y autonomía; sin embargo, el mismo hecho de asentir a esta dualidad —una dualidad jerárquica, desde luego, de ningún modo una igualdad— corría el riesgo de estimular los resentimientos de la investigación filosófica autónoma más allá de límites seguros. El aristotelismo, aunque bien asimilado en apariencia, dentro del marco de los conceptos cristianos y salvaguardado de las exorbitantes pretensiones de una Razón cada vez más osada, no dejaría de crear el mismo peligro que se suponía que había de prevenir: iba a convertirse en un vehículo intelectual por el cual el cristianismo se deslizaría por la senda de la secularización y, por tanto, del olvido.

Vista desde esta perspectiva, la Reforma fue un intento violento de restaurar la pureza prístina del mensaje cristiano y de curarlo de la contaminación de valores profanos (al menos, esas fueron sus intenciones originarias, aunque los efectos históricos a largo plazo se volvieron contra esas intenciones, como ha ocurrido con la mayoría de las grandes empresas humanas). En sus primeras fases, volvió a una conciencia cristiana primitiva, basada en una tenaz confianza en la promesa divina y no se preocupó en absoluto sobre lo que la sabiduría de las escuelas pudiera decretar; se burlaba de las sutilezas de la dialéctica mundana e hizo de la filosofía una palabra sucia; causó estragos en las universidades alemanas.

El curioso destino de la interminable polémica sobre la fe contra la razón en los siglos que siguieron a la saludable conmoción de la Reforma (saludable para la Iglesia de Roma, claro está) parece confirmar la verdad de sentido común sobre el hecho de que en una civilización urbana donde el movimiento, el cambio, el desarrollo y la novedad pasan por valores eminentes, no es probable que haya una alianza o armisticio permanente y satisfactorio entre lo Sacro y lo Profano. Al deshacerse de la ininterrumpida tradición de las Escrituras, la Reforma, tal como resultó y precisamente en oposición a los deseos de sus grandes iniciadores, promovió un uso más extenso, en vez de menos, de la Razón en cuestiones teológicas. No podía detenerse la marcha del racionalismo y produjo nuevas disposiciones ideológicas en ambos lados del conflicto entre Ilustración y Tradición. Los métodos escolásticos de sustentar la verdad religiosa con argumentos racionales fueron perdiendo progresivamente credibilidad y eficacia y, aunque los maestros de las escuelas medievales nunca dejaron de ejercer sus habilidades semánticas y lógicas, pronto serían considerados como restos sin interés de una era pasada, incapaces de competir y mucho menos de igualar las nuevas tendencias del tipo empirista o del racionalista, todas las cuales con-

tribuían a la despiadada corrosión de la fe. Los deístas de los siglo XVII y XVIII y los partidarios de la «religión natural» que suprimieron del legado cristiano todo lo que consideraron racionalmente indemostrable, cruzaron claramente los límites dentro de los cuales el cristianismo podía continuar siendo él mismo, de un modo reconocible; sus sucesores se dieron prisa en mostrar que si queremos aplicar estrictamente los rigores de la racionalidad a los libios proféticos de la antigüedad, toda la fábrica de la antigua sabiduría se desmorona. La primera generación de deístas fueron personas llevadas a la desesperación por el espectáculo de un fanatismo religioso exhibido por sectas y facciones en guerra, y que había sido producido por la erupción de la Reforma; su racionalismo religioso estaba al servicio de la tolerancia y la paz. La mayoría de ellos creía ciertamente que los pocos dogmas básicos que realmente importaban —la existencia de Dios y Su gobierno providencial del mundo, la inmortalidad de las almas, las normas cristianas— podían justificarse perfectamente con argumentos racionales, mientras que todos los intrincados y, de hecho, ininteligibles misterios de la Trinitología o de la teoría de la gracia, todos los dogmas y antidogmas que incitan a las guerras entre sectas, a las matanzas y persecuciones, no tienen sentido alguno y quedan fuera de los intereses legítimos de la mente humana. La idea de una religión racional eliminó todas las creencias en las que se había basado la distinción entre las diversas iglesias dentro del cristianismo —o, incluso, en una interpretación más radical, entre todas las religiones del mundo—. Transcurrió mucho tiempo antes de que este instrumento de tolerancia diese origen a la intolerancia del racionalismo fanático.

Los mismos irónicos resultados podrían haberse obtenido (no en la realidad, naturalmente, sino en el cielo de las ilusiones) y trataron repetidamente de obtenerse por medio del mecanismo intelectual opuesto: no recortando la religión hasta dejarla de un tamaño «racionalizable» y convirtiéndola así en un saber de se-

gunda categoría, sino, por el contrario, siguiendo la antigua tradición y declarando que todo el conjunto de las creencias se basa en la sola autoridad divina. Esto no fue suficiente, sin embargo, puesto que cada secta afirmó la infalibilidad de su propia interpretación de las Escrituras. Por tanto, las proposiciones ecuménicas basadas en la idea de una religión que era cuestión de fe o de «sentimiento» tenían que convertir todas las interpretaciones encontradas en improcedentes, carentes de propósito, o, sencillamente, ilícitas. Una posibilidad era recomendar que no limitásemos nuestra fe sólo a lo que dicen las Escrituras, sino al modo exacto en que lo dicen, y que renunciásemos a comentarlas o a aventurarnos a reconstrucciones filosóficas, actuando en el supuesto de que en todas las cuestiones que son realmente importantes y pertinentes para nuestra salvación, las Escrituras son suficientemente claras e inequívocas. Esta era una actitud frecuente de los seguidores de Erasmo, que predicaba la paz religiosa.

Otra forma de lograr la paz era, naturalmente, una intolerancia que funcionase eficazmente. No era una nueva invención, desde luego; sin embargo, la defensa tradicional del monopolio de la Iglesia solía fundarse en su posesión exclusiva de la verdad, mientras que para algunos defensores de la intolerancia, en el siglo XVII, la razón decisiva era, por el contrario, que no existe verdad en el sentido normal en ninguna iglesia ni en ninguna de las sectas en conflicto. Hobbes y algunos de los libertinos franceses opinaban que era el deber del Estado no permitir que la gente se matase entre sí a causa de sus diferentes concepciones sobre cómo se transustancia el pan de la Sagrada Comunión en la carne de Nuestro Señor. Un orden absoluto y una religión estatal obligatoria se propusieron como la mejor garantía de paz, pero la principal virtud de esa religión sería que era la única permitida y no que era más verdadera o más creíble que sus rivales.

Sin embargo, el libertinismo francés del siglo XVII (y me refiero al *libertinage érudit* y no al libertinismo moral, que, en ciertos

casos, estuvo relacionado con el primero, pero esto no ocurrió necesaria ni universalmente) abarca una gama de actitudes sobre las cuestiones que estamos tratando. Era típico de esta *Weltanschauung* el separar las cuestiones religiosas de las empíricas, y el profesar lealtad a la tradición cristiana concebida en términos fideístas. No hay duda de que algunos libertinos, aunque desdeñasen enteramente las —según su opinión— estériles disputas teológicas, creían sinceramente en los dogmas fundamentales del credo cristiano, es decir, en Dios y en la vida eterna, mientras descartaban los intentos de hacer creíbles esos dogmas mediante argumentos racionales, ya fueran escolásticos, aristotélicos o cartesianos. Podemos presumir que esta era la actitud de Gassendi, de La Mothe le Vayer, quizá incluso de Naudé. Lo que era auténtico en sus creencias no tenía sabor sectario, sin embargo, puesto que todas las querellas teológicas que dividían al cristianismo carecían a sus ojos de interés, en el mejor de los casos, y normalmente no tenían sentido y eran vacías. Si profesaban su lealtad a la Iglesia católica en vez de a cualquier otra Iglesia cristiana, éste era un compromiso civil antes que religioso; consideraban apropiado observar las costumbres y la tradición del país en el que vivían; las formas colectivas de vida religiosa merecían respeto por razones políticas y sociales, no dogmáticas (entre los humanistas anteriores, Justus Lipsius, el gran editor y resucitador del estoicismo, cambió de secta cinco veces, según el país en que vivía; su principal obra filosófica se titula *De constantia*). Había otros, sin embargo, para quienes esas declaraciones fideístas no eran probablemente más que una máscara protectora para ocultar la incredulidad, y a veces no es fácil discernir a qué categoría perteneció una determinada persona. Pierre Bayle, que gozó de la reputación de un perfecto escéptico que se escondía tras la fraseología de la religiosidad sentimental, fue (como parece deducirse de los estudios de Elisabeth Labrousse) un creyente sincero; pero la importante influencia que ejerció sobre la Ilus-

tración fue la de un escéptico y un destructor de la fe, sus lectores desechaban sus protestas de piedad como un ejemplo más de una táctica profusamente empleada por cautos ateos.

Sin embargo, hay que destacar que el enfoque fideísta al credo cristiano, combinado con el fenomenalismo y el empirismo científico, lo compartían personas como Mersenne, que no puede ser equiparado, de ningún modo, con los libertinos y cuya piedad no fue nunca puesta en duda.

Mientras fue arriesgado declararse abiertamente ateo fue bastante corriente que los que dudaban afirmasen ocasionalmente que su fidelidad religiosa era una cuestión de fe irracional; podían distinguirse de los creyentes firmes por su estilo y la distribución del énfasis, pero, aun así, en algunos casos había dudas sobre quién era quién. A los filósofos que, como Pietro Pomponazzi, David Hume, y muchos otros entre ambos, recopilaban argumentos en contra de la inmortalidad del alma y no obstante profesaban aceptarla como una verdad revelada, a pesar de esos argumentos, difícilmente podía dárseles crédito. Por otro lado, la vuelta a la Fe, desafiando valientemente las afirmaciones de la Razón era, con frecuencia, un intento muy serio de defender al cristianismo en una situación cultural en la que la crítica racionalista parecía haber producido algunas resultados irreversibles e irrefutables. Esta era esencialmente la actitud de Pascal al hacer frente a la invasión cartesiana (una evaluación algo cruda, que se corregirá más adelante).

En este aspecto, somos todavía herederos del conflicto que ha durado desde la Edad Media tardía y que se hizo cada vez más conspicuo en el siglo XVII, cuando se codificaron las reglas del moderno espíritu científico en las obras de Bacon, Galileo, Descartes, Locke y Gassendi, entre otros. Los intelectuales cristianos fueron más conscientes que nunca del simple hecho de que, en términos de la disciplina que gobierna las investigaciones empíricas y del creciente uso de los métodos matemáticos, la legitimi-

dad del enfoque metafísico tradicional cada vez se ponía más en tela de juicio. La posición de la teología natural era cada vez más tambaleante e insegura cuando se enfrentaba al concepto de Razón, monopolísticamente definido por las normas del procedimiento científico. Puede hablarse de la «huida a la irracionalidad», pero la expresión implica un firme y contestable juicio de valor. Cuando estigmatizamos creencias o formas de conducta como «irracionales» suponemos necesariamente un concepto bien definido de *Ratio* y este concepto mismo está siempre expuesto a la duda: ¿podemos ofrecer argumentos precisos para una definición de *Ratio* sin emplear criterios cuya validez depende de la aceptación previa de este mismo concepto? Hablemos, por ello, no de una «huida a la irracionalidad», sino de una creciente conciencia de los modos irreductiblemente diferentes en los que las creencias religiosas resultan validadas en contraposición a las proposiciones científicas, y de los inconmensurables significados de «validez» en esas áreas respectivas.

Puede situarse al propio Kant en esta perspectiva. Kant trató de demoler la aparente certeza de la antigua teología natural y a la vez rescatarla reconstruyéndola sobre principios enteramente nuevos. Al argüir que la creencia en la existencia de Dios y en la vida eterna son efectivamente justificables dentro del ámbito de la razón práctica, no convirtió esas creencias en normas morales o técnicas; su único supuesto era que algunas ideas normativas pueden validarse con independencia de la razón teórica y que, siendo válidas, entrañan necesariamente a Dios y a la inmortalidad como verdades en el sentido común y no pragmático de la palabra. De este modo consiguió no desviarse de su tenaz racionalismo.

En el mundo católico fue la crisis modernista, al final del siglo pasado y al principio de éste, la que reveló drásticamente el choque entre las pretensiones de la teología natural y la marcha victoriosa del cientifismo (el cientifismo, lejos de ser una conclusión

lógica deducible del cuerpo del conocimiento científico, es una ideología que enuncia que el valor cognoscitivo se define mediante la aplicación adecuada de métodos científicos). Los modernistas (Alfred Loisy, Edouard Le Roy) compartían un enfoque fenomenalista de la ciencia y una interpretación simbólica de la fe religiosa. La ciencia, argüían, no nos presenta la verdad tal como solemos entenderla; es una esquematización conveniente de datos empíricos en forma de construcciones teóricas cuyo valor es manipulativo y predictivo más que cognoscitivo, si este último término sugiere una descripción del mundo tal como «realmente» es. Por otro lado, la verdad religiosa no puede embutirse nunca en formas intelectuales: sus percepciones básicas son englobadas de diversas maneras en símbolos sujetos al cambio, ninguno de los cuales representa una versión definitiva y ninguno de los cuales está libre de los modos de expresión históricos, contingentes; las Escrituras son un documento histórico y lo mismo son los dogmas de la Iglesia, que están destinados a evolucionar con el desarrollo de la civilización. Y el único acceso fiable a la verdad religiosa es por medio de una experiencia privada que no puede verterse satisfactoriamente en el discurso intersubjetivo.

La separación de la revelación y de la ciencia es ahora completa: la última no tiene forma de emitir veredictos sobre lo divino y no se ocupa de la realidad, en absoluto, siendo su significado utilitario antes que cognoscitivo; mientras que en los actos de fe obtenemos una intuición de otra realidad, divina, aunque esta intuición sólo pueda expresarse en símbolos culturalmente relativos. Es hacer mal uso de la ciencia, argüían los modernistas, pronunciar juicios religiosos o antirreligiosos en su nombre, y es hacer mal uso de la religión el definir normas o pronunciarse en cuestiones pertenecientes a la investigación científica o a la vida secular. La ciencia y la religión difieren en casi todo: en sus objetos, en el modo en que obtienen su conocimiento respectivo y

en el sentido mismo de las verdades que proclaman (y, de hecho, ninguna de las dos constituye la verdad en el sentido cotidiano y en el aristotélico).

Y, de este modo, los modernistas esperaban resolver los conflictos entre el conocimiento profano y la revelación, definiendo para cada uno un fundamento epistemológico diferente. La propuesta era obviamente inaceptable para la Iglesia y por más de una razón: según el postulado modernista, los dogmas de la Iglesia quedaban privados de su inmutable veracidad y tenían que ser tomados como expresiones históricas provisionales de la revelación: en cuestiones religiosas se suponía que la fuente principal de discernimiento era una especie de contacto místico con la realidad divina y, como consecuencia, la función misma de la Iglesia o se hacía confusa o quedaba reducida a sus tareas históricamente inmanentes; y a la Iglesia, privada así de su perdurable legitimidad carismática, se le decía que no tenía que inmiscuirse en absoluto en la vida secular y menos aún en las polémicas científicas. La enorme escala de la batalla de la Iglesia contra el error modernista en las dos primeras décadas de este siglo demostraron el vigor de la herejía. Y, de hecho, aunque aparentemente victoriosa (en el sentido de que desterró efectivamente de la teología oficial la fórmula condenada) la Iglesia experimentó pérdidas inmensas. Al rehusar el reto, al exhibir su incapacidad de asimilar la modernidad, fue perdiendo, paso a paso, el control sobre la vida cultural y repeliendo a las clases cultas. Los problemas que habían planteado los modernistas no podían, como se haría evidente, suprimirse con anatemas ni con la repetición de las optimistas garantías del tomismo sobre la consonancia del conocimiento secular y el religioso.

Y, efectivamente, el contagio modernista no se curó, puesto que no se trataba de una idea herética excéntrica por parte de unos cuantos intelectuales, sino la expresión de una profunda grieta en una civilización que parecía estar construida sobre unos

principios intelectuales y sobre unos valores que eran cada vez más incapaces de una coexistencia armoniosa con su herencia religiosa; tampoco podía hacerse desaparecer la conciencia de la colisión ni podía frenarse la búsqueda de nuevas soluciones.

La paradoja del conflicto del que hemos sido testigos durante todo este siglo consiste en esto: el motivo principal que estimuló los diversos intentos medievales de separar lo Profano y lo Sagrado fue la defensa del primero, el deseo de liberar a la ciencia de la teología, de aliviar a las instituciones estatales y a la vida pública de la supervisión eclesiástica. Pero las tendencias aparentemente análogas en los tiempos modernos suelen perseguir el objetivo opuesto: defender a lo Sagrado de la rapacidad de lo Profano, sostener la legitimidad de la fe en su encuentro con doctrinas racionalistas, afirmar los derechos de la vida religiosa dentro de una cultura que ha canonizado su propia secularidad. El significado social de la separación es, pues, enteramente diferente, y, sin embargo, su fundamento epistemológico es, con frecuencia, el mismo. Aparte de los que —como los pensadores modernistas que acabamos de mencionar— trazaron una línea de demarcación entre los dos terrenos con la esperanza de que no interfirieran en el futuro, nuestro *saeculum illuminatum et illuminans* engendró otros espíritus inquisitivos y rebeldes que percibieron que el choque era real y no el mero resultado de un malentendido conceptual o un desaliño lógico. Optaron por Dios contra, y no además de, el mundo. No intentaron apaciguar a la Razón secular encontrando un modesto enclave a resguardo de su voracidad ni suplicando su permiso para sobrevivir, sino que atacaron su incapacidad intrínseca para abordar las preocupaciones que son cruciales en nuestra vida —a menos que se las oculte *mala fide*— y expresaron la revuelta de la fe, bien conscientes de su condición de cuerpo extraño, en realidad, de temible enfermedad, en esta civilización. El judío ruso León Shestov y el español Miguel de Unamuno pertenecen a esta categoría; su ca-

mino había sido preparado por los grandes enemigos decimonónicos de la Ilustración —Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche —, personas que rehusaban negociar con un racionalismo y un progreso satisfechos de sí mismos, que rehusaban remendar el antagonismo.

Todos esos hombres iban a convertirse en profetas de nuestro tiempo, un tiempo en el que nuestra imagen cotidiana del mundo está ambiguamente enturbiada por la conciencia siempre clara de las bendiciones y de los horrores del progreso científico y, además, un tiempo en que las iglesias oficiales encuentran cada vez más difícil crear un lenguaje que llegue al alma de los hombres contemporáneos, y, con frecuencia, para desgracia suya, atribuyen ese fracaso al hecho de que no son suficientemente «progresivas», esto es, suficientemente sumisas a las exigencias de la modernidad; al hecho de que son demasiado «religiosas». En el título mismo de su libro más conocido, *Atenas y Jerusalén*, Shestov abrazó la intransigencia tertuliana; y se puso del lado del mito bíblico contra la autodecretada supremacía de la Razón analítica: el árbol del conocimiento y el árbol de la vida no crecen el uno junto al otro en amable armonía; el comer del primero llevó a la muerte, comer del segundo es una esperanza que la Razón no podrá nunca legitimar; en realidad, la Razón considerará esta esperanza inevitablemente como una amenaza.

Tanto Shestov como Unamuno, de modo no distinto a Kierkegaard antes que ellos, partieron de la experiencia que, creían ellos, se resistía tenaz y eternamente a ser absorbida por ningún marco racional de conocimiento: mi propia conciencia de ser yo. Su enfoque común puede quizá re-enunciarse como sigue: decir «yo soy yo» no es una tautología; tampoco es un ejemplo del principio aristotélico de identidad; ni es equivalente al enunciado «Juan es Juan» pronunciado por otra persona. El mecanismo natural de la Razón es subsumir todo lo que es individual y único en conceptos abstractos; pero «yo» no puedo ser subsumido

así: «yo» me niego a considerarme a mí mismo como un caso particular de un concepto y me niego a que otros me conciban así. Quienquiera que parta de este acto de autoafirmación ve inmediatamente que es absurdo decir que hay dos o más «yoes» y, sin embargo, en términos de Razón analítica, es absurdo negar que hay muchos «yoes». En consecuencia, nos encontramos frente a dos absurdos incompatibles, uno de los cuales tenemos que aceptar: en la medida en que la Razón monopoliza el poder de juzgar qué es y qué no es absurdo, admitimos que seguimos lo que, en palabras de San Pablo, el mundo ha de ver como locura. La implacable objetividad de la Razón me prohíbe terminantemente nombrar incluso, estrictamente hablando, lo que yo sé —y en realidad lo que todo el mundo sabe— que es el reino indestructible de mi preocupación última: mi existencia, mi salvación, Dios, la elección moral. «Yo» no soy una cosa y tampoco lo es Dios; a ninguno de los dos puede la Razón atribuirnos un status ontológico y, por tanto, la Razón se ve obligada por sus propias normas a reducirnos a algo que radicalmente no somos: a objetos. Al tratar de captarme a mí mismo y de captar a Dios, me pongo inevitablemente en una posición de rebelión antinacional, puesto que la Razón es necesariamente la destructora tanto de mí mismo como de Dios, ya que los dos estamos fuera de los límites de su capacidad de asimilación. Y la vida nos pone ante elecciones que son inescapables y en las que no podemos esperar ayuda de los recursos a disposición de la Razón, del conocimiento científico, de las habilidades técnicas. Brevemente, el tomar las cuestiones religiosas en serio no es sólo dejar a un lado las competencias de la Razón, sino optar positivamente contra ellas, ya que la Razón sólo se autoafirma afirmando su indisputable monopolio para decidir qué es y qué no es conocimiento, qué podemos y qué no podemos pensar legítimamente, qué elecciones son reales y cuáles imaginarias.

> *El concepto (de Dios) no es como el concepto de hombre, bajo el cual el individuo es subsumido como una cosa que no puede ser absorbida por el concepto. Su concepto comprende todo y, en otro sentido, El no tiene concepto. Dios no se ayuda a Sí mismo mediante una abreviatura. El comprende (comprehendit) la realidad misma, todos los individuos; para El el individuo no se subsume en un concepto.*
>
> Søren Kierkegaard

¿Hemos vuelto, ascendiendo ciegamente en una «espiral histórica», a la sabiduría cristiana de antaño que se había definido a sí misma lanzando osadamente anatemas contra la secularidad, la modernidad, la ciencia? Sería una exageración decir tal cosa. Hay diversas tendencias que rivalizan entre sí en la confusión religiosa de hoy. Un grupo decreciente de animosos teólogos sigue todavía con la esperanza de congraciarse con la Ilustración y elevar sus especulaciones a la condición de una rama respetable de la ciencia; hay muchos que aún tratan de apaciguar a la civilización secular delineando los territorios respectivos de *sacrum* y *profanum* y procurando convencer a los dos poderes de que se prometan un tratado mutuo de no interferencia; hay una tendencia teocrática, no muy vigorosa en el cristianismo, desde luego, pero bastante robusta en el mundo musulmán; y está la moda contraria (o aparentemente contraria) de reducir la tradición religiosa a una u otra de las ideologías políticas. En todas partes se acusa una aguda sensación de conflicto; cuál de esos intentos de reajuste resultará victorioso o, al menos, más fuerte, en el futuro próximo, nadie puede predecirlo; podemos, no obstante, tener una opinión sobre cuál de ellos, si lograse la supremacía, sería el que tuviese más probabilidad de destruir el legado religioso de la humanidad.

La tradición mística en su totalidad no puede situarse claramente en el mapa de estas controversias. La mayoría de los místicos nunca se ha molestado en formular la cuestión de la Fe y la Razón en categorías que les resultasen familiares a los filósofos. Tienen en común una fuerte convicción negativa de que la Razón profana y la lógica «humana» no pueden ser de ninguna ayu-

da en nada que importe realmente en la vida humana, es decir, la unión con Dios y el Conocimiento de El (si es que para ellos tiene algún sentido esta distinción: normalmente no la tiene). Algunos místicos se contentan con unas pocas frases desdeñosas sobre la vanidad de la ciencia secular; otros resaltan la implacable hostilidad entre Fe y Razón; otros aun (Eckhart y Cusanus, por ejemplo) hablan de una facultad cognoscitiva superior, Razón o Intelecto, que nos permite discernir la infinitud divina y que se guía por principios propios que, bien mirados, resultan ser opuestos, más que complementarios, a las normas de la lógica común, tanto si esta contradicción se anuncia explícitamente como si no.

Si acudimos a textos místicos escritos por autores de una orientación más filosófica, observamos que invariablemente eran conscientes del hecho de que el conocimiento sobre Dios, ya fuera obtenido en la contemplación o por medio de un esfuerzo especulativo, está más allá de la capacidad del lenguaje y parece paradójico. Pseudo-Dionisio, en su tratado sobre los nombres divinos, dice que Dios no tiene nombre y que uno tiene el mismo derecho a aplicarle que a rehusarle cualquier nombre: como nuestro pensamiento es incapaz de captar la unidad divina, ninguna aserción ni ninguna negación puede ser pronunciada, estrictamente hablando, sobre Dios. Por tanto, recomienda que nos abstengamos de decir o de pensar nada de Dios, excepto lo que El quiso revelarnos en las Escrituras.

> *La interpretación encuentra su límite donde termina el lenguaje. Se consuma en silencio. Y, sin embargo, este límite existe sólo a causa del lenguaje.*
>
> Karl Jaspers

Ideas similares se encuentran entre la mayoría de los filósofos neoplatónicos, cristianos o no. La obra inmortal de Plotino está llena de prevenciones sobre la miseria incurable y la insuficiencia del lenguaje que está usando. Eckhart no temía reconocer el carácter autocontradictorio del discurso teológico y Cusanus trató

de encontrar una nueva lógica de la infinitud en la que el principio de contradicción era sustituido por el principio de la *coincidentia oppositorum*, la convergencia de cualidades contrarias cuando alcanzan sus valores límite.

La principal fuente de contradicción parece haber sido siempre la misma, y todos los místicos especulativos la identificaron: la Unidad del Ser enfrentada a un mundo creado, consistente en muchos objetos. Nadie que tratase de concebir la cuestión dejaba de sentirse sorprendido por un sentido de imposibilidad lógica: los racionalistas convirtieron esto en un argumento cuasi ontológico en favor de la inexistencia de Dios (no puedo pensar en Dios sin caer en contradicciones; en consecuencia, no puede pensar en Dios sin negar su existencia); para los teólogos místicos y neoplatónicos la misma imposibilidad demostraba que nuestra lógica tenía una validez limitada y que era impotente para tratar de Dios.

> *Todo lo creado desea volver a ser natural, ser lo que era antes de la creación… Los elementos fueron creados de la nada y su deseo es volver a la nada.*
>
> Paracelso

La cuestión ya se había introducido, pero todavía hay que mencionar un aspecto peculiar de ella. En términos de aquellas tradiciones que admiten explícitamente el concepto del Absoluto, el mundo manifiesta a Dios y le oculta al mismo tiempo: por el hecho mismo de ser un no-absoluto, nos lleva a Dios como su condición necesaria y por el mismo hecho nos corta el camino hacia El, puesto que nuestro pensamiento y percepción están aprisionados dentro del mundo y el Absoluto está fuera del alcance de nuestros sentidos y de nuestros conceptos. Una vez que se ha asumido que el Ser es Uno, el mundo de los muchos, la diversidad de las cosas y de las almas se hace inconcebible. Estamos tentados a evitar la contradicción negando no la existencia de Dios, sino la existencia del mundo: muchos es Uno. Este tema recurre una y otra vez en la literatura mística de diversas civiliza-

ciones (Rudolf Otto en su obra clásica sobre el misticismo oriental y el occidental, señala una sorprendente similaridad entre la especulación de Meister Eckhart por un lado y los escritos de Sankara y otros místicos orientales por otro). Parece que todas las cosas y todas las almas en su existencia «real» son Dios y que nuestro retorno a Dios es la restauración de nuestro «genuino» modo de ser, de lo que somos verdaderamente; la individualidad es considerada, por decirlo así, como una patología del ser, una maldición ontológica, como hubiera dicho Schopenhauer. La misma percepción puede expresarse de varios modos: «todo es uno», «el Reino de los Cielos está en ti» o (Angelus Silesius) «el abismo de mi alma invoca gritando al abismo de Dios; decidme, ¿cuál es más profundo?».

Esta idea que se contradice a sí misma, de que «muchos es Uno» no es, en absoluto, una invención de mentes especulativas; que el todo y la parte son idénticos es, como observó Durkheim, un supuesto, tácito o explícito, de todas las religiones. En su opinión, las personas expresaban y afirmaban en este concepto de la unidad que todo lo abarca, la cohesión del cuerpo social; lejos de exhibir simplemente (como había sugerido Lévy-Bruhl) la falta de habilidad lógica y el desvalimiento mental de los pueblos salvajes, la idea de participación mística era el modo en que se grababa y se consolidaba la autoridad y la supremacía del «Todo» social en las mentes de los individuos. Esta explicación no aclaraba por qué la gente de todo el mundo necesitaba este tipo de fantástica proyección de la «totalidad» social y no podía darse por satisfecha con medios más sencillos de fortalecer su solidaridad tribal. Tampoco explica cómo eran capaces de crear, con ese fin, un universo imaginario sin semejanza alguna con el mundo empíricamente conocido y que no era sugerido, en absoluto, por la experiencia. Estas dudas, sin embargo, están fuera de los límites de esta discusión. Lo que quiero decir es, simplemente, que las construcciones ontológicas más elaboradas de los místicos espe-

culativos están enraizadas en una experiencia elemental y universal de lo Sagrado.

Los que intentaban convertir esta experiencia en un «sistema» conceptualmente coherente, estaban destinados a revelar su incoherencia; lo que los creyentes habían aceptado con naturalidad en el lenguaje de los mitos se convirtió en problemático e incluso inconcebible después de esa transmutación. Al recrearlo como teología, se exponía al mito a los rigores de la lógica «normal» y cayó víctima de la manía inquisitiva de los escépticos. No sólo el cristianismo, sino, durante un período limitado, el Islam ha sufrido esta penosa experiencia.

En el principio sólo había oscuridad envuelta en oscuridad.
Todo esto era sólo agua sin luz.
Aquél que vino a ser, envuelto en nada,
Se alzó al fin, nacido del poder del calor.
En el principio, el deseo descendió sobre él.
Que era la semilla primordial, nacida de la mente.
Los sabios que han buscado en sus corazones con sabiduría.
Saben que lo que es pertenece al linaje de lo que no es…
Pero ¿quién sabe, después de todo, y quién puede decir De dónde vino todo, y cómo ocurrió la creación?
Los dioses mismos son después de la creación, Y así, ¿quién sabe, en verdad, de dónde ha surgido?
Dónde tuvo su origen toda la creación.
El, tanto si la formó él, como si no.
El, que lo vigila todo desde el más alto cielo.
El lo sabe —o quizá tampoco él lo sabe.

De *Rig Veda*

Sin embargo, los místicos sabían que estaban desafiando la lógica común y se negaban impertinentemente a rendirse, su afirmación, una vez más, es que han *experimentado* esta identidad de la parte y el Todo; viven en ella, en vez de conocerla tal como se ha codificado en los mitos y tal como se ha explicado laboriosamente en sistemas metafísicos: ni necesitan presentar evidencia de esta experiencia ni les preocupa su incoherencia lógica cuan-

do la expresan verbalmente. Y los místicos occidentales, al menos, están satisfechos: la «maldición metafísica» puede remediarse sin que se destruya la conciencia personal con ello. No ocurre, piensan, ni que un alma individual para sobrevivir tenga que soportar siempre, incluso en el cielo, el peso de su separación de la fuente de la vida ni que la salvación última consista en disolverse totalmente en el mar impersonal del espíritu. Creen que han vivido realmente «temporalmente en la eternidad»; su experiencia les ha demostrado que es posible lograr la identidad con Dios sin perder la propia vida personal; las leyes que gobiernan el mundo de las cosas finitas cesan de operar en el reino de lo divino.

Aún así, cuando se percata de la notoria insuficiencia de los instrumentos lingüísticos de que dispone, el místico radical se siente compelido, con frecuencia, a decir que al comunicar con Dios uno tiene que guardar silencio y esforzarse por vaciar su mente no sólo de palabras sino de conceptos e imágenes. Esta es la virtud de la *oratio mentalis* en contraposición con las plegarias vocales. Aquí, ciertamente, está la forma suprema de la vida espiritual y una fase a la que no se puede llegar sino tras una larga preparación por medio de los ejercicios mentales habituales; una vez que un místico la ha alcanzado, sin embargo, puede y debe deshacerse de todos los métodos secundarios de acercarse a Dios. Pero lo que es conveniente para las almas más avanzadas no puede ser intentado por los principiantes. Y, añade a menudo, cuando hablamos de Dios debemos recordar que nuestras palabras no pueden captar nunca debidamente la realidad que pretenden describir. Por lo tanto, el significado de nuestro es pragmático más que cognoscitivo: las fórmulas teológicas no comunican tanto un conocimiento de Dios cuanto nos exhortan a adorarle y obedecerle con humildad y con conciencia de nuestra propia ignorancia.

Notamos así una extraña convergencia entre la actitud cognoscitiva de un místico radical y la de un escéptico radical. En

virtud de una *coincidentia oppositorum*, el místico y el escéptico resultan ser hermanos gemelos en epistemología. De acuerdo con sus premisas, quizá deban permanecer en silencio en vez de tratar de exponer sus ideas y, de hecho, esto es lo que recomiendan con no poca frecuencia. Pero en ambos casos, como ya he hecho notar, esta recomendación aparece preñada de antinomia pragmática: es violada por el mero hecho de ser pronunciada. La antinomia quizá sea evitable si restringimos el sentido del silencio del místico y del escéptico. Un escéptico no dice que debería estar totalmente callado, tampoco arguye que ningún conocimiento es posible. Más bien cree que lo que decimos en el lenguaje de cada día tiene un valor práctico más que cognoscitivo y esta suposición es perfectamente suficiente en la comunicación normal entre personas; no debemos dotar a nuestras palabras con la virtud adicional de ser capaces de describir el mundo tal como verdaderamente es y debemos abstenernos de hacer comentarios epistemológicos sobre el sentido cognoscitivo y los criterios de validez, incluidos, presumiblemente, los comentarios escépticos. Así, un escéptico no es incoherente por ser escéptico, sino por decir que lo es; no es incoherente cuando simplemente habla, pero se sospecha que lo es si discute, justifica o explica su filosofía escéptica. Un místico se halla en una posición muy similar. Puede muy bien creer que es útil, más aún, necesario, hablar de Dios, pero sólo con la condición de que nuestra conversación sea práctica y no pretendamos realmente que sabemos lo que es Dios. Lo que sabemos no puede expresarse mediante el lenguaje: un escéptico *qua* escéptico puede llegar hasta ahí.

Y para ambos, el escéptico y el místico, queda un modo de escapar cuando intentan, desafiando sus propias normas, explicar la base epistemológica de su negativa a atribuir a sus palabras un valor cognoscitivo (una explicación aparentemente imposible sin la admisión de algo cuya inadmisibilidad constituye el contenido de su explicación). Pueden decir, como Wittgenstein, en quien

el místico y el escéptico llegaron quizá a un acuerdo, que su explicación, en efecto, carece de sentido y que, por lo tanto, puede y debe ser tirada a la basura como una escalera por la que se ha subido ya. Las enseñanzas místicas sobre las etapas del avance espiritual incluyen un precepto similar. Y el concepto de Cusanus de *docta ignorantia* combina ambos sentidos, el místico y el escéptico.

Puede uno argüir que sigue habiendo una diferencia epistemológica crucial entre el escéptico y el místico, a pesar de todas las similaridades: el último ha obtenido una perfecta certeza, el primero no tiene ninguna. Sin embargo, esto no es necesariamente así. Un escéptico no tiene por qué vivir en un estado psicológico de incertidumbre: epistemológicamente es un asceta, en vez de uno que hace equilibrios sobre la cuerda floja. Lo que sabe le basta para vivir y comunicarse con otros y, si es coherente, simplemente no se preocupa por la filosofía. Tampoco lo hace un místico.

No estoy arguyendo que el escepticismo y el misticismo sean lo mismo, o que sean análogos en todos sus aspectos. Mi argumento es, primero, que el enfoque epistemológico es similar en ambos y, segundo, que no es incoherente ni monstruoso ser escéptico y místico al mismo tiempo.

Y, sin embargo, aquéllos que unieron un impulso místico con una curiosidad metafísica alimentada por la tradición neoplatónica no encontraron consuelo en la inexpresable seguridad de un encuentro personal con Dios. No querían evitar el atormentador enigma que Plotino y Proclo habían tratado de abordar: ¿Por qué había el Uno engendrado a los muchos? ¿Qué podía haber impulsado al Absoluto que se autocontiene, que no tiene deseos ni necesidades, a dar vida a la variedad de seres finitos y corruptibles, creando el mal y la miseria con ello?

La respuesta que tentó a algunos platónicos cristianos fue que Dios había necesitado a la criatura a la que había dado vida. Esto supone, naturalmente, que Dios no es el ser absoluto. No es al principio lo que será al final del gran viaje. Engendra el mundo para madurar en su cuerpo, por así decirlo; tiene que crear algo ajeno a Sí mismo y verse a Sí mismo en el espejo de las mentes finitas y cuando reabsorbe de nuevo sus productos alienados, se enriquece; la magnífica y terrible historia del mundo es la historia del propio Dios, quizá el cósmico Gólgota de Dios, una condición previa a su gloria final.

> *Dios no puede ser llamado «omnipotente» sin la existencia de súbditos sobre los que pueda ejercer su poderío: y, por tanto, para que Dios pueda revelarse como «omnipotente», es esencial que todo subsista.*
>
> Orígenes

En esta sumamente poco ortodoxa explicación, el misterio del hombre y el misterio de Dios se funden: Ambos tienen, por así decirlo, un itinerario común y un destino común, se necesitan mutuamente en el viaje hacia la reconciliación última que sólo puede lograrse como resultado de una grieta en el Ser y su curación posterior. Así, el concepto de *felix culpa* se ha elevado a una dimensión ontológica, como si el pecado original, es decir, la ruptura con Dios, hubiera sido cometido primero por Dios, que se rasgó en pedazos al emanar el universo.

Varios elementos de esta historia, relatados con diversos grados de coherencia, pueden encontrarse en las periferias de la teología cristiana, entre escritores heréticos o de dudosa ortodoxia; Erígena, Meister Eckhart, Boehme, Angelus Silesius pueden ser mencionados en este contexto. El origen del marco general de la historia puede buscarse quizá en los diversos mitos cosmogónicos de la India e Irán. Y su sustancia fue adoptada en el grandioso programa de la ontología histórica de Hegel: el drama de un Ser Absoluto que, no satisfecho con su autoidentidad vacía, se enajena a sí mismo y, por medio de las luchas y las tragedias de la

historia humana, madura hasta alcanzar una conciencia perfecta de sí mismo, re-asimila sus productos y finalmente abole la distinción entre sujeto y objeto sin destruir la riqueza de formas que surgieron durante el camino.

Esta versión del relato puede denominarse panteísmo dinámico, al suponer no sólo que un *vinculum substantiale* une a Dios con el mundo, sino además que este vínculo se forma y se manifiesta en una evolución histórica dotada de una finalidad. Da sentido al acto de la Creación, que desde el punto de vista de la teología cristiana oficial sobrepasa el entendimiento (el exceso de bondad divina rebosando más allá de sí misma) y también a la historia humana, incluyendo sus aspectos monstruosos y los sublimes: la historia se ve ahora en términos del crecimiento de Dios y del hombre. El precio que se paga por esta mayor inteligibilidad es que nos deja con la imagen de un Dios histórico, un Dios-en-proceso y esto parece, a primera vista, en total desacuerdo con la tradición cristiana.

¿Es realmente así? ¿Nos enfrentamos a dos ideas absolutamente irreconciliables: Dios-en-devenir contrapuesto a Dios como un Absoluto inmóvil? Quizá la oposición sea menos radical de lo que parece. Desde luego, el hecho de que algunos escritores cristianos se sintiesen fuertemente tentados por la teogonía platónica sin considerarse a sí mismos menos cristianos por ello, en sí mismo no es decisivo, ya que podrían haber errado no percatándose de la incompatibilidad, y en la mayoría de los casos fueron, en efecto, castigados como herejes. Sin embargo, puede cuestionarse la incompatibilidad en términos metafísicos.

El Dios histórico neoplatónico parece no-cristiano por tres razones principales. Primero, esta teología se asociaba habitualmente con el llamado «emanacionismo», una doctrina que suponía que Dios había creado el mundo de Su propia «sustancia», más que *ex nihilo* o *post nihilum*. Sin embargo, es argüible que la diferencia es más de palabras que de contenido. La teología cris-

tiana oficial supone que ser es participar de la fuente del Ser y que las cosas creadas, sean cuerpos o espíritus, aunque no sean partes de Dios, son de El; su existencia es contingente, pero no independiente. Tampoco los platónicos veían a las criaturas como partes de Dios (en sus términos, esto hubiera sido, en todo caso, más disparatado aún que en la teología cristiana, considerando el énfasis que ponían en la absoluta unidad de Dios). Tampoco la expresión cristiana *«ex nihilo»* sugiere que la Nada sea una sustancia de la cual moldease Dios las cosas: no había otra sustancia que Dios mismo.

> *Puesto que lo Infinito sólo existe, necesariamente no hay nada sino ello. La existencia de todas las cosas es la existencia de la deidad.*
>
> Zwingli

En segundo lugar, el concepto «emanacionista» implicaba una especie de necesidad óntica en el proceso del descenso gradual desde lo Uno hacia la materia, lo que parecía contrariar el libre arbitrio de Dios. Esta cuestión, que he discutido ya (Cap. 1), se mostró que cedía ante el argumento de que la distinción entre ser libre y ser necesario no era aplicable a Dios.

En tercer lugar —y éste es el punto crucial—, el concepto de un Dios histórico parece ser autocontradictorio desde un punto de vista cristiano, ya que el Absoluto es, por definición, la plenitud óntica, que no carece de nada ni desea nada, impasible; es inconcebible que pueda añadírsele nada a Dios y nada podría hacerle más perfecto de lo que es.

Sobre este punto, sin embargo, el Dios cristiano nunca ha estado libre de ambigüedad; El es, sobre todo, el Dios del amor, y hacen falta dos para que el amor exista: el amor de sí mismo no es amor como lo entendemos nosotros. De ahí que sea difícil imaginarse a un Dios sin hijos, sin nadie a quien amar, y es natural pensar en El en términos de su encuentro con el hombre; dicho de otro modo, el creyente tiende a suponer que Dios es lo

que es —un Padre amante— sólo en una relación Yo-Tú; o que necesita efectivamente a Su progenie espiritual.

> *Propiamente hablando. Dios en sí mismo no es nada. Carece de voluntad, efectos, tiempo, lugar, persona y nombres. Se hace algo en las criaturas, de modo que sólo por medio de ellas recibe El su existencia.*
>
> Sebastian Franck

A esto puede replicarse que, según las enseñanzas cristianas, lo que Dios creó en el tiempo (o mejor «con tiempo») había existido en El durante toda Su eternidad, dada la intemporalidad de Dios y Su actualidad. Sin embargo, tal explicación, en lugar de eliminar la ambigüedad que acabamos de mencionar, la pone de relieve de una forma más clara. Podemos entender nuestra existencia como sujetos conscientes sólo en relación con el tiempo, y el eterno Ahora divino está más allá de nuestra experiencia normal del tiempo. De ahí que, en términos de esta experiencia, nuestra extraña preexistencia metafísica en el útero inmutable de Dios no sólo está fuera del alcance de nuestra memoria, sino que no encaja en nuestra comprensión de lo que es ser humano. Esto último implica nuestro sentido de identidad propia «subjetiva». Decir «has vivido en Dios desde siempre sin saberlo» significa sencillamente «has existido desde siempre como un objeto muerto».

Es, en efecto, impensable que pueda «añadirse» nada a la inmóvil perfección del Absoluto de Spinoza y de los Budistas, porque es totalmente indiferente al destino, al sufrimiento y a la propia existencia de las miserables criaturas que lloran por los dolores que ellas mismas se infligen, en la superficie de un globo minúsculo flotando a la deriva en el vacío. Sin embargo, al Dios cristiano no le somos indiferentes, nos enseñan; por tanto, es inimaginable que nuestra existencia y nuestro destino no puedan afectarle. Una y otra vez se cierne sobre nosotros la misma incongruencia cuando el Dios del mito cristiano se enfrenta al impasible *Esse* de los metafísicos. Los neoplatónicos necesitaron un

demiurgo creador que fuese mediador entre lo Uno y el mundo y los cristianos desarrollaron la idea del eterno mediador y la doctrina de la Trinidad; sin embargo, nunca han renunciado a la creencia de que Dios es al mismo tiempo el Padre y el Absoluto.

> *Otra cosa nos es posible: en la conciencia de la fenomenalidad (Erscheinungshaftigkeit) de lodo lo que conocemos, percatarnos de la presencia de lo Totalmente Otro, por medio de lo cual todo es y nosotros somos.*
>
> Karl Jaspers

Los místicos sostienen que han vencido esta incongruencia; están seguros de haber experimentado un Dios que es las dos cosas. Nada más fácil que despreciar sus pretensiones basándonos en su incoherencia. Los místicos no hacen caso de tales objeciones: han visto lo que dicen y si lo que han visto, cuando se expresa con palabras, parece incorrecto lógicamente, a ellos no les importa; peor para la lógica.

Y así, dos certezas irreconciliables chocan entre sí: la certeza de los filósofos, apoyada en criterios de coherencia, y la certeza de los creyentes y de los místicos, que participan de un mito o de la realidad a la que el mito hace referencia. Y ¿quién es lo bastante sabio e imparcial para decretar imperiosamente cuáles de los dos criterios deben tener prioridad? Y ¿qué significarían «prioridad» e «imparcialidad» cuando se aplicasen a esta colisión?

CAPÍTULO 4

Lo sagrado y la muerte

Por encima y más allá de toda indagación antropológica sobre las diversas creencias en una vida futura y en la victoria definitiva sobre la muerte, hay dos cuestiones no empíricas y no históricas: ¿por qué las personas, a lo largo de toda la historia conocida, han continuado abrigando la esperanza de una existencia sin fin y cómo ha dependido esta esperanza de la adoración a la realidad eterna?

La respuesta más obvia a la primera pregunta —que la idea humana de inmortalidad es consecuencia del miedo a la muerte que, al parecer, compartimos con los animales— es la menos creíble. No sabemos cómo el miedo a la muerte puede producir la idea de la extinción última y, menos aún, por qué va a inducir el «escape» a una creencia en la supervivencia. Si el miedo a la muerte fuese una condición suficiente para el concepto humano de inmortalidad, ¿por qué los tiburones —que evitan la muerte tanto como nosotros— no han creado sus propias imágenes del cielo y del infierno? Preguntas análogas pueden hacerse, naturalmente, sobre todas las cualidades y experiencias que están, o parecen estar, enraizadas en formas universales de vida y a las que dotamos de un sentido adicional: si toda la experiencia erótica de la humanidad debe explicarse en términos del instinto reproductor, entonces, ¿en qué fallan las ranas, ninguna de las cuales, que nosotros sepamos, ha escrito jamás un *Tristán e Isolda* ni un *Fausto*? Si la religión no es más que un mecanismo de compen-

sación del sufrimiento, ¿por qué los ratones, que sufren, no elevan sus templos ni escriben libros sagrados?

Estas preguntas no son, en absoluto, baladíes ni extravagantes.

Se trata de cuestiones que atañen a la posibilidad misma de dar una definición satisfactoria de la raza humana en términos de una concepción evolutiva del mundo y de explicar cómo la continuidad de las especies se ha interrumpido con la emergencia del hombre. Después de oír la definición que Platón ofrecía del hombre como un animal de dos patas y sin plumas, Diógenes de Synope, nos cuenta Diógenes Laercio, llevó un pollo desplumado y dijo: «He aquí el hombre de Platón». Las definiciones del hombre en términos de categorías morfológicas o fisiológicas siempre serán el blanco de críticas similares, aunque, a diferencia de la torpe descripción de Platón, sean suficientemente exactas como para identificar a un espécimen del conjunto. Hay que sospechar que construyen, a partir de nuestro equipo biológico, un marco de referencia por medio del cual pueda entenderse la cultura y suponen así que toda la creación cultural del hombre —lenguaje, arte, religión, ciencia, tecnología y filosofía— puede explicarse suficientemente en términos de su función instrumental al servicio de las supuestamente básicas e inalterables necesidades que tenemos en común con las otras especies. Tales teorías, características de la filosofía naturalista alemana de la cultura, incluido Freud, son convenientes y enteramente infalsables, tanto si sugieren que el ingenio de la especie humana para inventar instrumentos culturales con los que mejorar sus condiciones de vida, demuestra su excepcional capacidad de adaptación (así es como lo ven la mayoría de los biólogos y etólogos con inclinaciones filosóficas) o, por el contrario, que con su misma necesidad de expandir sus mecanismos naturales de autodefensa y autorregulación por medio de mecanismos culturales, nuestra especie revela su creciente impotencia biológica y que es, por así decirlo, un vástago degenerado de la vida, un callejón sin salida

de la evolución. La mayoría de los filósofos que especulan sobre estos temas tienden a no apoyar ninguna de esas dos doctrinas. En cambio creen que el entorno cultural artificial que ha creado la especie humana satisface un número de necesidades específicas que han llegado a ser autónomas, aunque inicialmente, al principio de la humanidad, la cultura no fuera «nada más» que una colección de instrumentos al servicio de nuestra naturaleza animal. Este enfoque, aunque parezca más plausible que uno puramente funcionalista, es igualmente imposible de falsar y no puede probarse por medio del material histórico o antropológico, por extenso que sea; además, deja abierta la cuestión fundamental de cómo se produjo esta hipotética emancipación de las necesidades. ¿Qué hizo a la naturaleza humana —esto es, al conjunto de propiedades invariables de la especie, transmitidas genéticamente— capaz de producir nuevas invariantes en forma de necesidades culturales y cómo se transmiten esas necesidades? ¿Cómo pudo ocurrir que criaturas que tenían la necesidad de comer, copular y resguardarse de los elementos, inventaran el arte y la religión para satisfacer mejor esas exigencias vitales y luego, por razones desconocidas, empezaran a disfrutar de sus invenciones por ellas mismas? ¿Por qué ninguna otra especie con las mismas necesidades ha producido nada comparable?

No pretendo discutir estos enigmas, que constituyen el material básico de la llamada filosofía de la historia. Baste señalar que no puede esperarse darles una solución deducida empíricamente y que cualquier respuesta, funcionalista o de otra índole, está destinada a seguir siendo especulativa y a estar gobernada por un prejuicio filosófico. No podemos analizar lo que es la naturaleza humana o qué es lo que hace humana a la historia humana, a menos que hayamos determinado ya en qué punto, en la evolución de las especies, empieza nuestra especie y a cuándo se remonta la historia humana. La situación en este punto es cuestión de elección. A partir del material histórico nunca descubriremos el

principio absoluto del arte, la religión o la lógica. Jaspers arguye, con razón, que ni siquiera podemos acuñar el concepto de la historia universal del hombre sin situarnos nosotros mismos, o al menos intentarlo, fuera de la historia universal del hombre. Tales intentos no tendrán probablemente éxito, en la medida en que no podemos abandonar mentalmente el proceso histórico en el cual y a través del cual vivimos; pero no serán infructuosos. Sin embargo, el acto por el que conferimos un sentido al proceso en su totalidad debe entenderse como optativo. Cualquiera que sea este sentido —el progreso perdurable de la autocreación humana, la decadencia de la vida, la salvación última o el desastre último— no procede del conocimiento histórico. Los que sitúan ese sentido, deliberada y abiertamente, fuera del proceso histórico, como lo hacían los filósofos —San Agustín, Bossuet o, entre nuestros contemporáneos, Daniélou y Maritain son, por tanto, más coherentes. Admiten, más o menos explícitamente, que una perspectiva desde la que pueda verse el sentido de la historia, tiene que poder abarcar el proceso entero, incluidos tanto el primer *fiat* como (con palabras de Teilhard de Chardin) el punto Omega final. Siendo por definición tan inaccesible para nosotros como una posición desde la que uno pudiera ver directamente su propia cara, este punto de mira coincide con el ojo divino; así, desde esta perspectiva que todo lo abarca, a nosotros no se nos permite ni una sola mirada directa, sino sólo en la forma de la palabra revelada de Dios. En consecuencia, la revelación sola es la fuente de todo conocimiento que podamos esperar reunir sobre «el sentido de la historia» y, de hecho, sobre la validez misma de tan extraño concepto.

Yo tiendo a sostener esta concepción. Parece que la cuestión del sentido, aquí como en otras áreas de investigación, está vacía y es ilegítima a menos que se nos abra un cauce por el cual podamos establecer contacto con el eterno depositario de sentidos. Naturalmente, nada nos impide conferir al «todo» histórico, por

un puro acto de voluntad, un sentido que confirme lo que sentimos que somos, o podríamos ser capaces de ser; más tarde podemos olvidar ese libre decreto generador de sentido y experimentar el mundo como si estuviese lleno de sentido en sí mismo (un ejemplo típico de «alienación»). Si no olvidamos, no podemos eliminar la diferencia entre el pseudosentido que es sólo una proyección de nuestro deseo y el sentido propio, que supone que el proceso histórico tiene un «destino» o una «vocación». Tampoco la última puede descubrirse desde dentro; requiere una referencia a la eternidad y la creencia de que los hechos son más importantes de lo que parecen, que son componentes de un orden dotado de propósito. Si estamos expuestos a esa creencia, no es porque percibamos este orden con nuestros sobrios ojos profanos, sino porque, incluso aquellos de nosotros que rechazan deliberadamente toda creencia religiosa o que, simplemente, nunca les prestan atención, albergan, no obstante, una disposición oculta o incluso una compulsión semi-consciente a buscar un orden en el gigantesco montón de basura que llamamos historia de la humanidad.

> *El carácter general del mundo es eternamente caos, no en el sentido de ausencia de necesidad, sino en el sentido de ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría…*
>
> Friedrich Nietzsche

Esta compulsión pueden rechazarla fácilmente los racionalistas intransigentes como una caprichosa reminiscencia del legado mitológico o como una enfermedad del lenguaje. Y, sin embargo, los que se encuentran al otro lado del límite trazado por los modernos filósofos analíticos (un límite notoriamente vago) se sienten tentados a pensar que revela no sólo la naturaleza contingente de la mente, sino el vínculo real de la mente con el fundamento eterno del significado, cuya descripción, sin embargo, es siempre, inescapablemente, tan relativa y tan ligada a una civilización determinada como el propio lenguaje. Dicho de otro mo-

do, se sienten empujados a pensar que el hecho mismo de que esté tan extendida la creencia según la cual el hombre está intrínsecamente relacionado con lo Eterno y definido por esa relación, confirma el contenido de esta creencia. Ninguna explicación de ella, que es inexplicable en términos de nuestras necesidades fisiológicas, ha sido convincente, por muchos vínculos indirectos que hayan podido inventarse en tales explicaciones; tampoco es probable que se descubra una raíz biológica ni para la noción misma de Eternidad ni para el entendimiento de sí mismo que el hombre adquiere por mediación suya (el *aliquid increatum et increabile in anima* de Meister Eckhart).

Repitamos: es una opción ontológica creer que lo Eterno manifiesta su presencia real constituyendo, a lo largo de la historia, un término de referencia en el entendimiento que el hombre tiene de sí mismo. La creencia opuesta, de que puede darse una explicación plausible del culto a la realidad eterna en términos antropológicos es también una opción. He tratado de explicar por qué cada una de esas opciones se apoya en sí misma y por qué ninguna puede ser validada por los criterios de verdad que emplea la otra.

Es contra este trasfondo contra el que hay que considerar el deseo de inmortalidad. Si, efectivamente, como han argüido repetidamente los filósofos, hay que distinguir entre el miedo animal instintivo a ser muerto y el horror humano por la muerte, y el primero no es una condición suficiente para el segundo, puede buscarse la explicación en el marco ontológico de la cultura, siguiendo las líneas sugeridas por las exploraciones de Heidegger. La inevitable extinción de la persona humana nos parece la derrota última del ser; a diferencia de la descomposición biológica del organismo, esa extinción no pertenece al orden natural del cosmos. De hecho, viola ese orden. Por ser empíricamente inaccesible, sólo puede hablarse de orden cuando se relaciona la *contingentia rerum* con una realidad necesaria y, por tanto, eterna.

Cinis aequat omnia. Si la vida personal está condenada a una destrucción irreversible, lo mismo ocurre con todos los frutos de la creatividad humana, sean materiales o espirituales y no importa cuánto tiempo podamos durar nosotros o nuestros hechos. Hay poca diferencia entre las obras del escultor imaginario de Giovanni Papini, que esculpía sus estatuas en humo para que durasen unos cuantos segundos y los mármoles «inmortales» de Miguel Angel. E incluso, aunque nos imaginemos que en algún lugar hay un Dios que hace girar la rueda de la vida, Su presencia nos es totalmente indiferente: El puede encontrar una diversión incomprensible en dirigir y observar nuestro destino, pero al cabo de un tiempo, se deshará del universo como de un juguete roto. Unamuno, en el primer capítulo de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, recuerda una conversación con un campesino español a quien sugirió que quizá existiera Dios, pero no la inmortalidad; a lo que el campesino respondió: «Entonces, ¿para qué Dios?». Esta es, en efecto, la reacción espontánea de un creyente: si nada queda del esfuerzo humano, si sólo Dios es real y el mundo, después de cumplir su destino final, deja a su creador en el mismo vacío o plenitud de que siempre ha gozado, entonces no importa realmente si existe o no este Rey oculto. El sentido de esta respuesta no es que anhelemos egoístamente una recompensa celestial o una compensación infinita por nuestra miseria finita, como han argüido los críticos de la religión, sino que si nada perdura salvo Dios, ni siquiera Dios se hace mejor ni más rico como consecuencia del trabajo y el sufrimiento humanos y un vacío sin fin es la última palabra del Ser. Si el curso del universo y de los asuntos humanos no tiene un sentido relacionado con la eternidad, no tiene ningún sentido.

> *Si no hubiera sido Ley del Cielo la Bondad Infinita, nunca hubiera existido otro Ser sino Dios.*
>
> Benjamin Whichcote

Por tanto, la creencia en Dios y la creencia en la inmortalidad están más íntimamente unidas de lo que su simple yuxtaposición como dos «enunciados» separados pueda sugerir. Parecen poder separarse lógicamente, es decir, uno puede, sin contradecirse a sí mismo, aceptar cualquiera de los dos y rechazar el otro. Los saduceos, según el testimonio de Josefo Flavio, adoraban a Dios y negaban la inmortalidad humana; lo mismo hacía su descendiente espiritual del siglo XVII, el infortunato Uriel da Costa, que escribió un sorprendente tratado sobre la cuestión, parte del cual se ha conservado; y lo mismo hacen algunas personas hoy en día. Y, a la inversa, no hay nada de incoherente en creer en la supervivencia sin creer en Dios. Sin embargo, creer en Dios y aceptar la destrucción última de todo lo demás es hacer a Dios notablemente «inútil», no en los términos de la satisfacción personal, sino en el sentido de que Dios, desde el punto de vista del creyente, es el garante del sentido del mundo. El es el dador de finalidad, y aparte de su relación con las criaturas, no somos capaces de captar su existencia. Los más grandes místicos pueden haber alcanzado el nivel de una actitud puramente «teocéntrica» y adorado a Dios por Dios solo, olvidados por completo de todo lo que no es El; pero esas hazañas tan inusuales del espíritu no pueden constituir nunca las normas de ninguna perspectiva religiosa del mundo socialmente establecida.

Por otro lado, creer en la inmortalidad personal sin Dios es dejar en la oscuridad la cuestión del sentido: si no existe Dios y si el cosmos es indiferente a nuestra vida, ¿qué especie de extraña ley natural nos garantizará la bendición de la inmortalidad? ¿Por qué iba a estar el universo construido de tal forma que escuchase nuestros deseos? Y así, en ambos lados, las dos nociones parecen psicológica e históricamente vinculadas; el don por excelencia de la religión —el mundo dotado de significado— lleva consigo esos dos componentes interdependientes.

> *Si el hombre no muriese, si viviese eternamente, si no existiera la muerte, tampoco existiría la religión.*
>
> Ludwig Feuerbach

En términos de esta perenne función de la creencia en la inmortalidad, carece de importancia que las personas tengan o no, además, o crean tener o quieran tener, una confirmación empírica de la supervivencia. Esta es una cuestión de convenciones culturales cambiantes. En realidad, una civilización como la nuestra, en la que la gente está tan ansiosa por encontrar evidencia experimental de su esperanza de una vida futura, lejos de mostrar su loable confianza en los métodos «científicos», revela sólo incertidumbre, la frágil posición del legado religioso. Si en muchas culturas primitivas las personas se comunican con los espíritus de los muertos, es porque tienen algo que hacer, o porque han caído víctimas de los temibles trucos de los fantasmas, pero no porque busquen la confirmación empírica de su fe. Si ocurren sucesos que les sugieren a algunos que hay evidencia de reencarnación, a los hindúes no les parecen especialmente importantes ni los buscan celosamente, ya que no los necesitan en absoluto para confirmar su credo. El cristianismo ha desconfiado siempre mucho de las búsquedas de evidencia «experimental» de supervivencia, ya fuera en las sesiones espiritistas o en otros fenómenos paranormales. La Iglesia Romana, en especial, se ha opuesto vehementemente a esos intentos; el Santo Oficio, en 1917, prohibió formalmente a los creyentes tomar parte en sesiones espiritistas y la literatura católica sobre el asunto percibía claramente la mano del Diablo en las actuaciones de supuestos espíritus (es cierto que la Iglesia Anglicana era mucho más tolerante en este aspecto, lo que puede sugerir una disminución de la fe, más que una invasión de actitudes empiristas). La doctrina del cristianismo sobre la inmortalidad se ha basado en las promesas de Dios y en la resurrección de Jesucristo, no en el apoyo del valor concluyente de experimentos que pueden ser descartados en

cualquier momento por críticos racionalistas, de todos modos, al no encajar en el marco conceptual de la ciencia contemporánea. Esas investigaciones pueden tener un valor en sí mismas y está fuera de lugar discutir aquí su capacidad de persuasión, pero no pueden servir como apoyo racional para una fe religiosa debilitada; como mucho, pueden servir como sucedáneo.

CAPÍTULO 5

Hablar de lo inefable: El lenguaje y lo santo. La necesidad de tabúes

La cuestión del significado en el lenguaje religioso ha surgido repetidamente en las observaciones precedentes y ha llegado el momento de resumir y defender la concepción del autor sobre unos cuantos puntos cruciales de este ya largo debate.

El blanco principal de las censuras de los empiristas ha sido siempre la incapacidad del discurso religioso para cumplir las normas usuales que determinan la admisión de enunciados determinados en el club de las declaraciones empíricas. Por rígida o laxamente que esos requisitos se hayan definido y codificado en las interminables discusiones sobre verificabilidad y falsabilidad, todo el campo del lenguaje específicamente religioso ha sido invariablemente víctima de estas críticas. No era difícil mostrar que, aparte de los enunciados puramente históricos que, a pesar de toda la importancia que puedan tener en el cuerpo de las creencias (por ejemplo, como «un hombre llamado Jesús fue crucificado en Jerusalén en tiempos de Pilatos») no son específicamente religiosos, no había forma de traducir unas creencias determinadas a un lenguaje que pudiera resistir con éxito las pruebas de «empiricidad»; tampoco son analíticas, esas creencias, dejando a un lado el dudoso caso del argumento ontológico. Nada

que pueda decirse sobre Dios, la divina providencia, la creación del mundo, el sentido de la vida humana, el orden de las cosas, dotado de propósito y el destino último del universo, es falsable ni está dotado de capacidad de predicción. No me siento competente, ni necesito intervenir en la discusión sobre cuál es la mejor descripción de las reglas de verificabilidad, que como norma general establecida por Hume y sus fieles seguidores, son suficientes para descartar las pretensiones al *status* científico de los argumentos teológicos.

Es cierto que tales pretensiones siguen expresándose ocasionalmente, aunque no son, en modo alguno, típicas de la cultura cristiana contemporánea. Me parecen torpes y nada convincentes. Tomemos un ejemplo que tiene la virtud de ser ampliamente conocido. El eminente teólogo John Hick arguye que la existencia de Dios nos será conocida sin ningún género de dudas en la vida futura, gracias a la revelación de Jesucristo; tal verificación no puede tener lugar en la vida terrenal, naturalmente, pero la cuestión es que su misma posibilidad es suficiente para mostrarnos que el conflicto entre fe y ateísmo no es meramente verbal y la elección no es ociosa: nuestro modo de ver el mundo y de reaccionar ante las cuestiones morales depende de si creemos o no en la palabra de Dios *hic et nunc*. El argumento no parece nada persuasivo. Es una verdad de sentido común que nuestras creencias religiosas tienen importancia para nuestra vida moral y nuestra percepción de los acontecimientos, pero esto no tiene que ver con la cuestión de la verificabilidad. Y la posibilidad de una prueba convincente en la vida futura no cambia la condición epistemológica de los dogmas en nuestra existencia sublunar, puesto que la forma de tal verificación es inimaginable. Esta no es una cuestión de verificabilidad «técnica» en contraposición a «física» o «lógica», sino del sentido mismo del procedimiento de verificación. Quizá sea posible tal verificación sin que se violen las normas lógicas en el proceso, pero carecemos de argumentos

en pro o en contra de esta posibilidad. De cualquier forma que se defina la filosofía de la ciencia, la verificabilidad se refiere en último término a actos de percepción universalmente accesibles. Los místicos están perfectamente satisfechos del significado de su experiencia y si todo el mundo pudiera compartir su sentimiento de iluminación, la discusión carecería de propósito y nunca hubiera surgido: la existencia de Dios sería verificable y estaría de hecho verificada. No lo está, porque sólo unos pocos gozan de la experiencia mística y ninguna mente escéptica puede ser convencida de su autenticidad en el sentido en el que testimonian los místicos.

Sin embargo, aunque el acceso a la experiencia religiosa, mística o de otro tipo, fuese común, y en el supuesto de que un cuerpo de creencias religiosas no se pusieran nunca en duda en la práctica, todavía seguiría siendo verdad que la validez de esas creencias se reivindicaría de forma diferente que la verdad de las aserciones empíricas. Esas dos áreas de nuestro hablar, pensar, sentir y actuar son fundamentalmente irreductibles al mismo depósito de experiencias.

Este parece ser el punto crucial en los debates sobre el «significado del lenguaje religioso». Los argumentos tradicionales de los empiristas son coherentes si se limitan a la aserción de que «las creencias religiosas son empíricamente vacías». El veredicto subsiguiente (admitamos que menos vociferantemente repetido hoy que en otro tiempo) «luego, son carentes de sentido» no es en absoluto creíble. No hay criterios transcendentalmente válidos de lo que es tener sentido y no hay razones obligatorias por las que lo que tiene significado deba ser equivalente a lo que es empírico, en el sentido que la ciencia moderna da al término. El edicto que establece esa equivalencia está lejos de ser admitido incuestionablemente por otros empiristas que los discípulos intransigentes de Hume y esto no es sólo a causa de las dificultades para idear una definición satisfactoria de verificabilidad y analiticidad,

sino simplemente porque el significado ordinario de «significado» no es, en modo alguno, restringido tan rigurosamente ni existe base lógica o epistemológica para esa mutilación. Los teólogos recurren ocasionalmente a las relajadas reglas sugeridas por el Wittgenstein tardío o por otros filósofos de orientación pragmática para quienes todas las expresiones son significativas siempre que las normas que regulan su uso estén establecidas y reconocidas por los usuarios.

No estoy intentando decidirme por ninguna definición de significado ni creo que sea importante para esta discusión. Mi argumento es negativo: puesto que no tenemos la llave del tesoro de la racionalidad transcendental, todas las restricciones que se impongan a los criterios implícitos cotidianos de significado son órdenes regias dadas *ex nihilo* por los filósofos y no tienen otra legitimidad; sólo pueden ponerse en vigor dependiendo del puro poder de los filósofos. No hay nada malo ni ilógico en otorgar un sentido a cualquier cosa que las personas digan con un sentimiento de comprensión y que otras personas reciban con el mismo sentimiento.

Esto no es negar que la constitución del sentido en la vida religiosa sea diferente en numerosos aspectos de la manera en que el sentido se forma y se afirma en el habla cotidiana y en el lenguaje de la ciencia empírica (siendo el último una extensión y codificación de la primera). El dicho, ocasionalmente citado por los teólogos cristianos, «Dios es un círculo infinito cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna» no es un axioma matemático en absoluto, y no es recomendable tratar de representarlo en un dibujo. Sabemos lo que significa la metáfora: lo mismo que tratan de expresar los teólogos al decir que Dios es una unidad perfecta, que no tiene partes ni cualidades separables *(in re)*, que ninguno de Sus atributos es cuantificable, etc. Nos resultan más familiares estos modos de expresión, y por tanto la atrevida proposición «geométrica» puede sorprendernos por ex-

cesivamente absurda (o por graciosa). Sin embargo, no está ni en peor ni en mejor posición que cualquier enunciado propiamente teológico medido por el rasero de la ciencia. Algunos matemáticos pretenden que son capaces de imaginar visualmente objetos en el espacio cuatridimensional; ¿no están en la misma posición que los místicos?

Aquél que no puede ser expresado con la palabra,
Por quien la palabra misma es pronunciada,
Ese es Brahman —sábelo—.
No aquél a quien aquí se honra como a tal.
Aquél que no piensa con la mente,
Por quien, dicen, la mente es pensada.
Ese es Brahman —sábelo—.
No aquél a quien aquí se honra como a tal.
Aquél que no ve con el ojo,
Por quien los ojos tienen vista,
Ese es Brahman —sábelo—.
No aquél a quien aquí se honra como a tal

De *Kena Upanishad*

Hay que señalar diversas características específicas del discurso religioso, en oposición al profano.

Empecé con la premisa de que el lenguaje de lo Sagrado es el lenguaje del culto y esto significa que sus elementos adquieren sentido en actos que los creyentes interpretan como comunicación con Dios: en el ritual, en la Oración, en el encuentro místico. La religión no es un conjunto de proposiciones que derivan su sentido de los criterios de referencia o de su verificabilidad. Determinados componentes del lenguaje de lo Sagrado tienen necesariamente que parecer incomprensibles o sencillamente absurdos fuera del contexto del culto. Tanto en el discurso diario como en el científico, los actos de entender y de creer están claramente separados, pero no ocurre así en el reino de lo Sagrado: entender las palabras y sentir que se participa en la realidad a la que se refieren convergen en uno. Jesús dijo: «Vosotros no creéis

porque no sois de mis ovejas» (Jn 10:26). Esto equivale a decir que «pertenecer a» precede a todas las pruebas, que, por tanto, no son nunca pruebas en el sentido aceptable en un tribunal de justicia o para el editor de una revista científica.

Y en los actos del culto, especialmente en el ritual, los símbolos religiosos no son signos o imágenes convencionales; funcionan como transmisores reales de una energía que viene de otro mundo. Por tanto, el significado de las palabras se constituye por referencia a todo el espacio de lo Sagrado, incluyendo tanto la realidad mítica como los actos prácticos de culto. Casi cualquier ejemplo, ya sea tomado de una religión arcaica o de una universal, servirá para ilustrar esta forma específica de vida lingüística. Evans-Pritchard, al analizar el lenguaje religioso de una tribu de África Oriental, señala que en este lenguaje la cópula «es» tiene un significado diferente del que tiene en el uso cotidiano; la confusión de dos lenguajes, en su opinión, llevó a Lévy-Bruhl a la falsa teoría de la mentalidad prelógica. Uno puede decir, en este lenguaje religioso, que lluvia es Dios o que un pájaro es espíritu y, sin embargo, nunca que Dios es lluvia o que un espíritu es un pájaro; cuando, por ejemplo, un pepino sustituye al toro en un ritual, el pepino es toro, pero el toro nunca es pepino. En circunstancias determinadas, definidas por la tradición religiosa, los signos *son* —en lugar de representar simplemente— lo que significan.

> *Observar es relacionarse con algo externo que ha de seguir siendo externo… La piedad es sólo para el piadoso, es decir, para aquél que es lo que observa… Para descubrir el fundamento de la religión (el pensamiento filosófico) tiene que abandonar la relación de observar… Si la observación busca observar lo Infinito en su verdadera naturaleza, debe ser ella misma infinita, es decir, ya no observación de la cuestión de que trate, sino la cuestión misma*
>
> G. W. F. Hegel

Esto es, en efecto, lo que hace que el mundo de los mitos sea «totalmente otro» mundo cuya descripción parece intraducible al discurso designado para captar los sucesos físicos; tiene diferentes normas de identificación, diferentes leyes de causalidad y di-

ferentes reglas para interpretar la concatenación de los fenómenos. La «participación» de las personas y las cosas en este orden no físico puede, naturalmente, desdeñarse fácilmente como una patología del lenguaje (de acuerdo con la vieja teoría de Max Muller) o (según lo expresaría Cassirer) como la reliquia mental de una hipotética era arcaica en la que los hombres no distinguían entre objetos y símbolos, es decir, cuando no eran conscientes de las funciones semánticas del lenguaje. Tales explicaciones no son más que artificios puramente especulativos. La teoría de Muller, tal como la formuló, ha sido casi totalmente olvidada, aunque los filósofos empiristas la han resucitado en una versión corregida: las creencias religiosas pueden interpretarse como una patología del lenguaje en el sentido de que lo que las mantiene vivas es el hecho de que no distingan entre expresiones con sentido y expresiones sin sentido, según los criterios de verificabilidad. Esta versión, si se supone que es una explicación genética, no ha mejorado en absoluto en cuanto a su carácter especulativo; si es una norma que enuncia los criterios de significado, entonces sólo hay que repetir las observaciones precedentes sobre su arbitrariedad. Respecto a la teoría de que nuestros antepasados eran incapaces de distinguir un árbol de la palabra «árbol» y de que nuestra persistente incapacidad de hacer tales distinciones en ciertos casos puede dar razón de la pervivencia de la religión, es una teoría en cuyo favor no hay evidencia empírica y no es creíble como verdad de sentido común.

La arriba mencionada convergencia de entender y creer —ambos absorbidos en el acto de «participación»— puede observarse en todos los rituales religiosos. Como ha resaltado repetidamente Mircea Eliade, todos ellos, mientras los creyentes los toman en serio, se consideran como una auténtica re-creación de un acontecimiento originario y no como actos de mero recuerdo. El rito principal del cristianismo, la Eucaristía, puede proporcionar un buen ejemplo, puesto que ha servido tan a menudo

a los críticos racionalistas como blanco preferido para sus burlas. Los cristianos nunca han sostenido que las palabras «ésta es mi carne» sugieran misteriosos procesos químicos por los que el pan se convierta en carne, y que un día vayamos a observar la transmutación; siempre han sabido que no se produce ningún cambio empírico de este tipo. Por otro lado, han creído que el sentido del ritual no consiste en recordar simplemente la pasión de Cristo, sino que a través de él experimentan una comunión real con toda la vida del Redentor, con Sus cualidades humanas y Sus cualidades divinas. El tipo posterior de «explicación» del ritual en términos aristotélicos —la sustancia del pan es sustituida por la sustancia de la carne mientras que los accidentes, es decir, las cualidades sensibles, no se alteran— tampoco pretendía tener un significado empírico. La expresión fue quizá desafortunada para la continuidad de la tradición religiosa, puesto que estaba abocada a ser víctima del asalto general a la red conceptual aristotélico-escolástica. Pero pronto se hizo evidente que todos los interminables intentos de los polemistas de los siglos XVI y XVII por inventar una fórmula enmendada llevarían a una confusión cada vez mayor. Lutero dijo «el pan es carne» y los católicos dijeron que eso era absurdo, que el pan no puede ser carne y que Jesús no había dicho *«panis est corpus meum»* sino *«hoc est corpus meum»*. En los escritos de Calvino podemos seguir una serie de fórmulas cada vez más complicadas, aparentemente incompatibles entre sí y que buscan desesperadamente una explicación clara y coherente, una meta inalcanzable. Los radicales de la Reforma, empezando por Zwingli, estaban cada vez más dispuestos a renunciar a los intentos de clarificar el modo en que la «presencia real» de Cristo en la Sagrada Comunión es concebible y a reducir el ritual a una mera conmemoración, privándolo con ello de su sentido religioso. No podía dársele, con ninguna ingeniosa manipulación lingüística, una forma que cumpliera las normas profanas de inteligibilidad. Esto no equivale a decir, no obstante, que lo

que se suponía que ocurría en el ritual careciese intrínsecamente de sentido. Era inteligible para los creyentes dentro del marco de todo el sistema de símbolos rituales; todos los actos de comunicación con una realidad sobrenatural pertenecen a este sistema y ninguno de ellos está en una posición mejor o peor desde el punto de vista de las normas que gobiernan la percepción o el pensamiento profanos.

> *Cuando uno ve la Eternidad en cosas que perecen y la Infinitud en cosas finitas, entonces uno tiene el saber puro. Peo si uno ve solamente la diversidad de las cosas, con sus divisiones y limitaciones, entonces uno tiene un saber impuro. Y si uno ve una cosa egoístamente, como si lo fuera todo, independiente del Uno y los muchos, entonces uno se halla en la Oscuridad de la ignorancia.*
>
> De *Bhagavad Gita, 15*

Decir que nos encontramos aquí ante una metáfora no sirve de mucho, puesto que normalmente hablamos de una expresión metafórica cuando sabemos aproximadamente cómo reducirla a una expresión no metafórica, incluso aunque admitamos que esta reducción implica con frecuencia un empobrecimiento de uno u otro tipo. En el caso que nos ocupa, esa reducción no es factible e iría en contra del significado original del ritual el intentarla. Los cristianos, al explicar el significado de la Eucaristía o de otros rituales, no hablaban metafóricamente; tenían en mente acontecimientos reales que no son empíricamente contrastables pero que se conforman al modo en que Dios se pone en contacto con las mentes humanas. Los teólogos y reformadores que trataron de encontrar un compromiso con las exigencias de los empiristas y los lógicos e idearon formulaciones «perfeccionadas», más del gusto de los críticos, entraron en un callejón sin salida. Si querían retener el sentido original del ritual, cambiando simplemente las palabras en una expresión que encajase mejor en las pautas filosóficas de su tiempo, no pudieron lograr más que explicar *ignotum per ignotius* y la historia de las polémicas sobre la Eucaristía en el período de la Reforma y la Contrarreforma (y posteriormente) es una larga lista de fracasos; y si pretendían

descubrir una fórmula que los críticos racionalistas pudieran encontrar impecable, las «correcciones» equivalían a suprimir totalmente el sentido religioso del discurso religioso. Lo mismo puede decirse de todos los esfuerzos por ganar, para diversos elementos del lenguaje religioso, la respetabilidad del discurso «científico»: en este aspecto, el misterio de la Eucaristía está en la misma posición que la noción de gracia, de la Santísima Trinidad y, en realidad, de Dios.

En esta ocasión sólo podemos repetir la pregunta que Erasmo y sus seguidores nunca se cansaban de hacer: ¿por qué son tan inteligibles los Evangelios para todo el mundo excepto para las mentes corrompidas por la especulación teológica? Este es el caso de todos los textos sagrados antiguos, ya sean escritos o transmitidos oralmente. Los creyentes entienden el lenguaje de lo Sagrado en su función propia, es decir, como un aspecto del culto.

En este punto, puede plantearse una objeción: «Un ser racional no puede rendir culto a nada a menos que entienda lo que es». Esta objeción, sin embargo, surge de un prejuicio racionalista, si lo que quiere decir es que uno entiende algo cuando es capaz de dar cuenta de su experiencia en términos que satisfagan las normas del empirismo. Una y otra vez caemos sobre la misma *petitio principii*: a los creyentes se les dice que su lenguaje es intrínsecamente inteligible y que ellos mismos no lo entienden y eso porque su lenguaje no cumple las normas de inteligibilidad establecidas por una ideología filosófica cuyo principal propósito es dar a esas normas una forma que excluya al lenguaje religioso del terreno de lo inteligible. Y, repitamos una vez más, lo que quiera que signifiquen las palabras «racional» o «irracional» depende del contexto que atribuyamos a la idea de *Ratio* y esto, de nuevo, es enteramente cuestión de preferencias filosóficas.

Si de esta manera sola sabemos que conocemos a Cristo, porque guardamos sus Mandamientos, entonces el conocimiento de Cristo no consiste meramente en unas pocas nociones

estériles, en la forma de ciertas opiniones áridas y sin savia… Decimos, ved, aquí está Cristo; y ved, allí está Cristo, en estas y estas opiniones; mientras que, en verdad. Cristo no está ni aquí ni allí ni en ningún otro sitio sino donde está el Espíritu de Cristo, donde está la vida de Cristo… Sin pureza y sin virtud Dios no es nada sino un nombre vacío; así es verdad aquí, que sin la obediencia de los Mandamientos de Cristo, sin que la vida de Dios habite en nosotros, cualesquiera que sean las opiniones que abriguemos sobre él, Cristo es sólo nombrado por nosotros, no nos es conocido.

Ralph Cudworth (1647)

Si suponemos que el lenguaje religioso es el lenguaje del culto y que el conocimiento de los creyentes se guía, se afirma, se mantiene vivo y se entiende por medio de actos de culto, podemos llegar fácilmente a la conclusión —bastante común entre los críticos menos radicales de la religión— de que este lenguaje es «normativo», «expresivo» o «emocional». En este punto surge fácilmente una confusión y la cuestión de si el lenguaje religioso es «normativo» y en qué sentido, es crucial para describir su peculiaridad.

Hemos mencionado que algunos místicos ponían el énfasis en el significado pragmático, más que teórico, de nuestras palabras al hablar de Dios y de Sus atributos; su intención era señalar lo inadecuado de las lenguas humanas cuando tratan de abordar la infinitud y en ningún modo trataban de encontrar un sentido profano para el vocabulario sagrado; y, naturalmente, no había ni la sombra de una duda sobre la realidad de Dios, incluso aunque resultase que la palabra «nada» le conviniese tanto como la palabra «todo» (en la tradición budista, incluso zen, el tema de la Nada divina es quizá más frecuente). Cuando quiera que se discute el contenido «normativo» del lenguaje religioso en la filosofía moderna, no se trata del sentido místico. Se trata más bien de decir que las expresiones religiosas pueden ser transpuestas a reglas profanas de conducta, con lo que se desvela su sentido *propio*.

… Dios, si hablas de él sin verdadera virtud, es sólo un nombre.

Plotino

Hobbes fue el más explícito: todos los dogmas de la fe cristiana eran para él meros preceptos de obediencia política y no tenían contenido cognoscitivo alguno; la razón por la que los gobernantes empleaban esta extraña jerigonza para imponer su dominio sobre sus súbditos era, una vez más, cuestión de conveniencia política. Cuando R. B. Braithwaite arguye que las creencias cristianas tienen significado real porque llevan a principios morales importantes vuelve a caer en una interpretación muy similar. La inverificabilidad de los «enunciados religiosos» no les priva de significado, piensa él, si decidimos examinar su contenido mirando el uso real que los creyentes hacen de ellos. Y resulta que expresan una actitud moral o una intención de seguir reglas de conducta bien definidas; luego la convicción religiosa no es más que un acto de lealtad hacia unos principios morales. Ésta lealtad se apoya en una «historia» específica cuya verdad o falsedad, sin embargo, no es pertinente a la cuestión de la autenticidad de la creencia.

El intento de rescatar la significación de las creencias religiosas reduciéndolas a preceptos morales puede entenderse de dos maneras. O bien es una decisión arbitraria, apoyada en las definiciones empiristas típicas que hacen depender el significado de los procedimientos de verificación o bien es una observación psicológica en el sentido de que las personas religiosas, cuando afirman sus creencias, no están pensando en nada más que en su voluntad de comportarse de un modo determinado. En este último caso, la observación es ciertamente falsa. Cuando un cristiano dice que Jesús era el hijo de Dios que descendió a la Tierra para redimir a la raza humana, es obviamente falso mantener que, de hecho, quiere decir *solamente* que ha decidido imitar la forma de vida de Jesús. Por más que su creencia pueda criticarse mediante la referencia a los criterios de verificabilidad, no puede afirmarse razonablemente, de hecho, suena absurdo afirmarlo, que su creencia *tal como él la concibe*, no va más allá de un programa mo-

ral. Si, por otro lado, la reducción sugerida no es más que una propuesta para preservar del legado religioso una parte de la que el empirista estaría dispuesto a decir «sé lo que significa», entonces la propuesta es simplemente una reiteración de los principios de la doctrina empirista. En todos los intentos de recortar las creencias religiosas hasta dejarlas en consecuencias normativas o en actos de voluntad moral o de compromiso moral, todo lo específicamente religioso se deja a un lado; no es una interpretación, sino un rechazo directo del lenguaje de lo Sagrado. Desde luego, no hay nada lógicamente incoherente o psicológicamente imposible en decir, como lo hacen muchos, de hecho: «Rechazo totalmente las creencias cristianas respecto a Dios, la creación, la salvación, etc., pero creo que las normas morales cristianas son nobles y quiero cumplirlas»; sin embargo, esa decisión no es una interpretación especial —psicológica, histórica o semántica— del cristianismo; al ser un acto personal de compromiso no ayuda en absoluto a entender el sentido del discurso religioso.

El lenguaje de lo Sagrado no es normativo en el sentido semántico, como si fuera reducible «en última instancia» a mandamientos morales sin que quedara nada más. Tampoco es normativo en el sentido psicológico, es decir, en el sentido de que la gente acepte los mitos religiosos como dotados *sólo* de un contenido «preceptivo». Y sería, obviamente, poco apropiado llamar normativo al lenguaje religioso y querer decir con ello que las creencias religiosas pueden describirse exhaustivamente como un fenómeno histórico y cultural en términos de su función de regulación de la conducta humana. También sería inapropiado decir que en este lenguaje se da una conexión lógica entre los relatos míticos y los enunciados teológicos por un lado y las normas morales por otro.

La paradoja de la fe ha perdido el término intermedio, es decir, el universal. Por un lado tiene la expresión del egoísmo más extremo (hacer la terrible cosa que hace por uno mismo); por otro lado tiene la expresión del sacrificio más absoluto de sí mismo (hacerla por Dios).

> *La propia fe no puede quedar inmersa en el universal, porque sería destruida con ello. La fe es esta paradoja y el individuo no puede, en absoluto, hacerse a sí mismo inteligible para nadie.*
>
> Søren Kierkegaard

Aun así, hay un sentido en el que podemos, si queremos, aplicar la etiqueta de «normativo» al lenguaje de lo Sagrado y esto en un sentido epistemológico. Tengo que repetir una observación que se refiere a una cuestión de importancia primordial en la investigación de los aspectos cognoscitivos y lingüísticos de la vida religiosa. Mi afirmación es que hay un tipo especial de percepción característico del terreno de lo Sagrado. En este terreno, los aspectos cognoscitivos y morales del acto de percepción están fundidos de tal manera que son indistinguibles entre sí: sólo un análisis «desde fuera» produce esta distinción. Un creyente no recibe enseñanza religiosa en forma de relatos míticos o de enunciados teóricos, a partir de los cuales procede a sacar conclusiones normativas. El contenido moral se da directamente en el mismo acto de percibir y entender, porque este acto converge con el compromiso moral. No es que el creyente «sepa» independientemente que Dios es Creador y concluya que debe obedecerle (ese razonamiento es lógicamente ilícito, de todas formas): él «sabe» ambas cosas en un acto de aceptación. En los actos religiosos de percepción —en oposición a la especulación— teológica es difícil que haya algo como un «enunciado de hecho» puro: ninguna expresión verbal determinada es propiamente inteligible sin ser referida a todo el espacio de un mito y ninguna tiene sentido en términos religiosos sin implicar la aceptación de una obligación. Repetimos: la religión no es un conjunto de proposiciones, es el dominio del culto, en el que el entender, el saber, el sentimiento de participación en la realidad última (tanto si se supone un Dios personal como si no) y el compromiso moral, aparecen como un acto único, cuya posterior disgregación en clases distintas de aserciones metafísicas, morales y de otras clases puede ser útil, pero invariablemente distorsiona el sentido del

acto de culto original. Al creer que Jesús se ofreció a sí mismo para salvar a la humanidad del mal, un cristiano no transustancia el «hecho» aceptado en una conclusión normativa en el sentido de que debe estar agradecido al Redentor y tratar de imitar, por imperfectamente que sea, Su sacrificio en su propia vida: percibe ambos directamente.

> *Es sólo el conocimiento de nuestros deberes y de la finalidad última tal como la Razón la definió en ellos, lo que podría haber producido en una forma determinada el concepto de Dios; por tanto, este concepto, en su origen mismo, es inseparable de nuestra obligación hacía ese ser.*
>
> Immanuel Kant

Las aserciones teológicas aisladas como «Dios existe» no son componentes de una religión propiamente hablando; admitir la existencia de Dios como una proposición teórica tiene poco que ver con los actos religiosos de pertenencia; y Pascal tenía razón cuando decía que el deísmo está casi tan alejado del cristianismo como el ateísmo (muchos escritores cristianos que clasificaron las variedades de ateísmo incluyeron en su lista la actitud de las personas que admitían la existencia de Dios pero no ofrecían señales de que ese conocimiento fuera significativo en su vida). Un hindú no reconoce la ley de Karma del mismo modo que reconoce, por ejemplo, las leyes de la termodinámica: la última puede aprenderse, entenderse, aceptarse como verdad relacionada lógicamente con otras verdades físicas conocidas, emplearse en diversas manipulaciones técnicas; la primera se entiende como verdad religiosa en un acto que implica, no sólo simultáneamente, sino también indistintamente, la aceptación de la propia culpa, un sentimiento de pertenencia a un orden cósmico y un compromiso de conducta cuya finalidad es la liberación de la carga del pasado y, en último término, de la rueda de los cambios. Cuando se habla de Dios como *Principium* y de Su palabra como Ley, se están dando todos los significados de esas palabras: causal, moral y lógico; y esto no es consecuencia de una confusión o de descuido lógico. En la coalescencia de todos los significados se

refleja el modo específico de percepción de lo Sagrado: la percepción cognoscitiva, el sentimiento de formar parte de un orden universal gobernado por la sabiduría providencial y la aceptación de la obligación moral son una sola cosa.

Esto sugiere que un mito religioso (nos referimos no sólo a los componentes «narrativos» sino también a los componentes «metafísicos» del culto) sólo puede entenderse desde dentro, por así decirlo, a través de la participación real en la comunidad religiosa. Esta era, en efecto, la afirmación de Kierkegaard: uno que no es cristiano es incapaz de entender el cristianismo. Una formulación tan rigurosa puede ser exagerada; al proceso de la llamada «secularización» ha avanzado en tan gran escala durante un tiempo tan corto que la mayor parte de los no creyentes en el mundo de hoy recibieron una educación religiosa, y siguen ligados, aunque por un hilo muy fino, a la tradición religiosa.

Hay una cosa confusamente formada,
Nacida antes que el cielo y la tierra.
Silenciosa y vacía
Permanece sola y no cambia.
Da vueltas y no se cansa.
Es capaz de ser la madre del mundo.
No sé su nombre.
Así pues, la llamo «el camino».

Lao Tzu

Quizá al discutir la cuestión de la comprensión, no sea apropiado hablar de un estricto sí-o-no, y debamos admitir que una semicomprensión es concebible (aunque muchos no creyentes, incluidos los educados en un ambiente piadoso, sostienen categóricamente que no entienden el lenguaje religioso). Sin embargo, puede argüirse que para las personas de cuyas mentes se ha borrado toda huella de las enseñanzas religiosas tradicionales y que se han olvidado de todas las formas de participación ritual, la vida religiosa propiamente dicha, excepto en sus funciones «seculares» se vuelve, en efecto, ininteligible. Si tratan de encon-

trarle sentido, la representan como un conjunto de enunciados que, concluyen inevitablemente, son vacíos o ilógicos. Lo mismo puede ocurrirles a personas religiosas al encontrarse con una civilización muy remota de la propia; así, a los ojos de muchos de los primeros misioneros y etnógrafos que observaron el culto religioso en sociedades primitivas, los salvajes eran simplemente lo suficientemente estúpidos como para imaginar, por ejemplo, que un hombre podía ser al mismo tiempo un hombre y un loro; esos observadores no notaban que, desde el punto de vista de las normas lógicas corrientes, ciertos principios cristianos apenas salen mejor parados.

Por lo tanto, el lenguaje del mito es, en un sentido, cerrado o autosustentado. Las personas llegan a participar en este sistema de comunicación por iniciación o por conversión y no por medio de una transición gradual y una traducción del sistema secular de signos. Todo lo que las personas digan en términos religiosos sólo puede entenderse por referencia a toda la red de signos de lo Sagrado. Cualquier ejemplo valdrá para ilustrar esto. Tomemos una simple palabra del vocabulario religioso, como «pecado». Todo el que dice seriamente «he pecado» no quiere decir simplemente que ha cometido un acto que es contrario a una ley, sino también que ha cometido una ofensa contra Dios; sus palabras no tienen sentido a menos que se refieran a Dios y, por tanto, a todo el dominio de la fe; de ahí que sean consideradas ininteligibles por un no creyente consecuente. Además, para el que habla, sus palabras, si han sido pronunciadas con sinceridad, expresan arrepentimiento o, al menos, desasosiego. Esto no quiere decir que el sentido de esa cláusula sea puramente «expresivo», «exclamativo» o «prescriptivo»; incluye un enunciado «de hecho», una valoración del «hecho» en el contexto total de la fe y una actitud personal emocional. Estos tres aspectos del significado pueden separarse analíticamente, pero no están separados en

la mente del que habla, sino que están fundidos en un acto indiferenciado de adoración.

Admitir que el lenguaje específicamente concebido para expresar el dominio de lo Sagrado no puede traducirse sin distorsión al lenguaje de lo Profano, no equivale en absoluto a sugerir que el último, frente al primero, sea natural, genuino, objetivo, descriptivo, que carezca de presuposiciones y que sea apto para expresar la verdad. En primer lugar, el lenguaje profano de cada día está lleno de palabras que expresan juicios de valor, o que se refieren a hechos imposibles de verificar; en especial a nuestros estados «interiores». Un lenguaje estrictamente «empírico» o «conductista» no ha existido jamás, es una invención artificial de los filósofos y los psicólogos. Tampoco está claro a qué propósitos podría servir o qué utilidad tendría. Si realmente quisiéramos seguir las reglas de ese lenguaje, nos estaría prohibido decir, por ejemplo, «él mintió» (una referencia a una intención no verificable), «él traicionó a su amigo» (hay un juicio de valor implícito), «yo deseo» (descripción de un estado de cosas subjetivo), etc. Así es como, quizá, lo interpretaría B. F. Skinner. La idea de que tal construcción es factible o deseable supone que podemos, en el lenguaje que usamos realmente, hacer distinción entre un contenido puramente «de hecho» o rigurosamente empírico y otras adherencias («valorativas» o «subjetivas»), destilar el primero y tirar las últimas como desperdicios de la lengua, vacíos desde el punto de vista cognoscitivo. En realidad, no hay razón para mantener que en la percepción real (en oposición a la percepción imaginaria ideada por los conductistas) aparece, en absoluto, la distinción entre contenido «de hecho» y «valorativo»: cuando veo una mala acción, *veo* una mala acción y no unos movimientos que posteriormente interpreto en un juicio de valor separado. Cuando observo a un hombre asustado que trata de escapar de una casa en llamas o a una madre enfadada dando gritos a un niño caprichoso, lo que observo, sorprendentemente, es un

hombre asustado tratando de escapar de una casa en llamas y una madre enfadada dando gritos a un niño caprichoso y no unas escenas en movimiento que yo imagino que son expresiones de «estados mentales interiores» que yo pongo en los cuerpos de los demás como consecuencia (lógicamente inadmisible) de un razonamiento proyectivo, extrapolación, analogía, creencias supersticiosas, etc. Dicho de otro modo, las cualidades de las acciones humanas y su trasfondo intencional no son complementos intelectuales de la percepción, sino que son percibidos directamente como aspectos de un sistema de signos humanos (mi percepción puede ser equivocada, claro, puesto que ninguna percepción está, por su propio contenido, a prueba de errores).

En segundo lugar, aunque logremos idear efectivamente y emplear un lenguaje conductista-empirista depurado de todos los ingredientes supuestamente no factuales, seguiríamos sin tener fundamento para la afirmación de que es descriptivo en el sentido de que es adecuado para referir lo que ocurre realmente sin interferencias de actitudes ni de prejuicios «normativos». Un escéptico obstinado seguiría declarando que el modo en que este lenguaje selecciona las cualidades y los sucesos y el modo en que dispone el material perceptivo está determinado por la dotación biológica fortuita y por las vicisitudes históricas de nuestra especie o que, en cualquier caso, somos incapaces, en principio, de separar esta contribución, relacionada con nuestra especie, de las propiedades del «mundo en sí». Tanto nuestras percepciones como su articulación verbal, según este supuesto, se reducirían a un significado instrumental u operativo y la cuestión de la «objetividad» o «verdad» sería descartada.

En resumen: no podemos demostrar que existe un depósito de significado no histórico y, menos aún, trascendental, preservado y reflejado en los lenguajes naturales formados a través de la historia. Si existe, no puede ser descubierto excepto por unos medios cuyo uso tiene que presuponer su existencia, según el ar-

gumento escéptico tradicional. Esto no equivale a negar, sin embargo, ni a minimizar, la diferencia entre el lenguaje ideal de los conductistas o el lenguaje real de la vida secular por un lado y el lenguaje de lo Sagrado por otro. Con todo, la diferencia no está en su «objetividad» o en el acceso a la verdad que procuran o dejan de procurar, respectivamente. Tienen propósitos diferentes: el primero, en sus aspectos puramente «empíricos», es apropiado para reaccionar ante nuestro entorno natural y para manipularlo; el segundo, para hacerlo inteligible; en general, el lenguaje de lo Profano, incluidos sus recursos para describir el mundo humano en términos de sus características morales e «intencionales», permite la comunicación en el dominio de las relaciones específicamente humanas. Hay, asimismo, una diferencia cognoscitiva en el grado de universalidad. En la medida en que podemos determinarlo, los componentes del lenguaje con clara referencia empírica son universales en el sentido de que son transferibles de una civilización a otra; quizá pueda decirse lo mismo de los elementos que implican la interpretación de la intención tras la conducta humana. Las expresiones que suponen una valoración moral de los acontecimientos son, en su mayoría, ciertamente menos universales e independientes de las normas culturales; sin embargo, no necesitamos ocuparnos, precisamente ahora, del interminable debate antropológico y filosófico sobre este tema. El lenguaje de lo Sagrado no es universal. Es decir, los actos de culto no conservan su carácter sacro en diferentes civilizaciones; las palabras pueden traducirse de una lengua étnica a otra, naturalmente, pero no así su significación religiosa.

Los argumentos de quienes tratan de descubrir idénticas pautas en los símbolos religiosos en toda la variedad de civilizaciones y de formas de culto, no abolen la naturaleza mutuamente exclusiva de las religiones. Cualquiera que sea la verdad que puedan contener, esos argumentos son la obra analítica de psicólogos, antropólogos y estudiosos de las religiones comparadas;

no son actos religiosos en sí mismos. En el supuesto de que todas las religiones del mundo sean, como sostenían los románticos, encarnaciones históricas y relativas de una revelación primordial, un filósofo puede muy bien creer que diversas tribus, sin saberlo, adoran al mismo Dios por medio de diferentes ritos. Sin embargo, las personas no adoran a conceptos abstractos o a arquetipos ocultos. No pueden extraer de sus religiones un núcleo universal, común a todas las razas y culturas humanas y descuidar todas las formas históricas por medio de las cuales se expresa. Si existe tal esencia, por ejemplo, en la experiencia mística, no puede expresarse ni con palabras ni en un ritual. Los arquetipos de Jung no pueden percibirse como tales, en su pureza genuina, sino sólo por medio de manifestaciones específicas históricas y culturales. Es tan imposible realizar actos de culto reducidos a un núcleo filosófico hipotético, universal y ahistórico, como pintar un gato que fuese la pura encarnación de la felinidad y que, por tanto, no tuviera ninguna de las características que distinguen a un gato de otro. El culto real está necesariamente ligado a la cultura. Esto sería verdad incluso si, como consecuencia de un proceso concebible, aunque sumamente improbable, la humanidad lograse un día la unidad religiosa: esa religión imaginaria sería universal en el sentido de que sería compartida y entendida por todo el mundo, pero no dejaría de ser histórica y culturalmente relativa; sus símbolos, ritos y creencias no se destilarían en un elixir inmutable de la Religiosidad, sino que permanecerían dentro de su entorno cultural.

Las personas se inician en la comprensión de un lenguaje religioso y en el culto por medio de la participación en la vida de una comunidad religiosa, y no por medio de la persuasión racional. Alexander Safran, el rabino principal de la ciudad de Ginebra, ofrece, en su libro *La Cábala,* la siguiente exposición de la fe judaica: La autenticidad de la palabra de Dios se preserva mejor entre los judíos cuando se transmite oralmente, que cuando se

hace por escrito; tiene que comunicarse por medio del contacto directo entre el maestro y el discípulo. Los judíos creen, dice, que la comprensión de la Torah sólo es posible si se participa de la vida del pueblo judío; el texto hablado tiene prioridad sobre el escrito y el lugar apropiado para la Torah es la memoria de los fieles; los propios profetas sólo pusieron por escrito su mensaje cuando se les prohibió hablar en público. Esta autointerpretación del judaísmo confirma lo que puede parecer una verdad de sentido común: el significado se forma por medio de actos de comunicación y tiene que ser recreado en esos actos una y otra vez.

El lenguaje del culto, al ser diferente y, sin embargo, no estar aislado de la comunicación profana, no puede escapar a la influencia de todos los demás aspectos de la civilización dentro de la que vive y cambia, se desarrolla y se marchita. Lo que ocurre en política, filosofía, ciencia, en las costumbres, el arte y las modas afecta al modo en que los creyentes perciben su fe y expresan su comunión con el misterioso *Numinosum*. No obstante, no es concebible la vida religiosa sin una convicción implícita de que, a través de todas las mutaciones, persiste una estructura invariable y fundamental del culto. Esta se hace sentir en el contenido de las creencias, en el sentido de los rituales, en la relación entre lo Eterno y lo Transitorio, en la continuidad misma del cuerpo religioso (en términos cristianos, el *corpus mysticum* permanente frente a las formas cambiantes). Los intentos de captar lo Inmutable en el flujo de los cambios se extiende de manera natural al propio lenguaje. De ahí la añoranza de un paraíso lingüístico perdido, la tentación de redescubrir, tras la variedad de los idiomas vernaculares, accidentales, el lenguaje por excelencia, la lengua original que precedió a Babel. Encontramos en muchas civilizaciones evidencia de una creencia nostálgica en un parentesco intrínseco, esencial entre palabra y significado y de una intermi-

nable búsqueda del «verdadero» significado y el verdadero lenguaje hablado al principio de los tiempos.

> *Naturalmente, Dios no necesita protegerse a Sí mismo, pero sí que protege Su nombre y tan seriamente que añade a este único mandamiento una amenaza especial. Esto lo hace porque, en el nombre, aquél que lleva el nombre está presente.*
>
> Paul Tillich

Lingüísticamente esto es absurdo, desde luego: el significado de las palabras está determinado por la convención y los accidentes históricos y, aparte del uso corriente, no hay una lengua «genuina», ni un significado verdadero ni una misteriosa afinidad entre cosas y nombres. Aun así, el mito de Babel está profundamente enraizado en nuestra conciencia lingüística; queremos recuperar el lenguaje perdido, original, recibido de Dios, en el que las cosas son llamadas por *sus* nombres, sus nombres celestiales, propios. Esta creencia y esta búsqueda se manifiestan y pueden encontrarse en la magia, en los rituales, en las exploraciones cabalísticas, en toda la tradición esotérica, en el concepto mismo de un lenguaje sagrado. Tampoco la filosofía moderna está libre de la tentación. Cuando Heidegger dice: *«Die Sprache ist das Haus des Seins»* (el lenguaje es la morada del Ser), lo que quiere decir, aparentemente, es que se puede llegar a un conocimiento del significado genuino de las palabras y penetrar así en la esencia de las cosas (lo que trató de hacer repetidamente, analizando las raíces griegas y alemanas del vocabulario filosófico), y que las cosas nacen unidas a sus nombres; esto se sugiere en el poema de Stefan George que él cita: *«Kein ding sai, wo jas wort gebricht»* (que nada sea donde falta la palabra).

Y así, en el enfoque religioso del lenguaje detectamos la misma inspiración que llena todas las formas de culto: un deseo de escapar a la miseria de la contingencia, de forzar la puerta de un reino que resiste la voracidad del tiempo.

He tratado de señalar algunos aspectos de las diferencias entre *Sacrum* y *Profanum* en el dominio del lenguaje. Decir que en el

lenguaje sagrado, a diferencia del profano, el acto de entender converge con el acto de creer, y el creer con el compromiso moral, es sugerir que el dominio religioso de la distinción hecho/valor o bien parece diferente de lo que parece en la vida secular, o no se da en absoluto. Así es, en efecto. La dicotomía hecho/valor es un hecho cultural. Las personas se dan cuenta, como consecuencia de encuentros con otras costumbres y civilizaciones, de que algunas áreas de percepción y algunas formas de pensamiento son compartidas universalmente o, al menos, son suficientemente universales como para relegar a los pocos individuos que rehúsan compartirlas al limbo social de la locura; mientras que en otras áreas, en especial mitos y juicios sobre lo que es moralmente bueno o malo, no gozan de ese tipo de universalidad. Este campo de desacuerdo irreductible recibió, ya en la antigüedad, un status epistemológico distinto y, más tarde, con el desarrollo de la filosofía empirista, la cuestión de su validez se rechazaría como una no-cuestión. La razón tácita de este rechazo era precisamente el hecho histórico de la divergencia de opinión, real, irreconciliable, entre diversas tradiciones culturales. Si no hubiera sido por este hecho, no hubiéramos notado que el dominio de las normas y los valores morales tenía una posición epistemológica propia; en efecto, no hubiéramos tenido razón para notarlo: la distinción, simplemente, no hubiera surgido. La zona de acuerdo cuasi universal se identificó como un dominio en el que podía hablarse razonablemente de verdad y falsedad y eso por ninguna razón mejor que el hecho mismo del acuerdo. Posteriormente se dio un salto conceptual desde este hecho de acuerdo universal a la validez en un sentido trascendental y la conciencia de este cambio ha estado conspicuamente ausente en la tradición empirista menos radical (la corriente radical lo admitió y de ese modo se dispuso a tirar por la borda la idea de verdad y a darse por satisfecha con reglas pragmáticas de admisibilidad). Así, la separación de los valores, y de las aserciones «descriptivas»

fue un hecho cultural que adquirió significación epistemológica posteriormente. Con todo, una vez que apareció la distinción, no pudo ser eliminada.

> *Lo que es* Moralmente *sucio debería ser equivalente a lo que es* Naturalmente Imposible*: no debemos es moralmente no podemos*.
>
> Benjamin Whichcote

No pudo ser eliminada en la lengua profana, claro está. No surgió en el lenguaje de lo Sagrado. Una vez que tenemos acceso a la fuente última de verdad no necesitamos esa distinción y no hay lugar en el que pueda aparecer. En el dominio del lenguaje sagrado, una aserción tiene la misma validez tanto si tiene una forma ostensiblemente «descriptiva» como si la tiene «normativa», y esto por dos razones: Primero, porque los criterios de validez son los mismos: la palabra explícita de Dios, o la revelación primordial o la sabiduría obtenida por un medio espiritual de iluminación. Todo lo que viene de esa fuente es igualmente válido, tanto si dice, por ejemplo, que hay un solo Dios, como si dice que hay que obedecerle. En segundo lugar, porque, de acuerdo con la pauta, mencionada más arriba, de la percepción de lo Sagrado, los dos modos de conocimiento convergen en uno. Dentro de esta percepción, la afirmación de que es malo matar es verdadera, exactamente en el mismo sentido que la afirmación de que los que hacen el mal serán castigados, de hecho, por Dios. Esto no quiere decir que nos encontremos ante dos aserciones lógicamente equivalentes: más bien, con las dos caras de un acto de percepción.

Por tanto, el argumento típico que adelantan los filósofos analíticos en ocasiones como ésta —«el enunciado de que Dios existe, verdadero o falso, es descriptivo y, en consecuencia, no pueden inferirse de él, con validez, juicios normativos»— no tiene sentido desde la óptica religiosa. Supone premisas que son arbitrarias e inaplicables: la percepción religiosa no genera prescripciones especiales de alquimia lógica por las que ciertos enuncia-

dos de cuestiones de hecho puedan ser transformados en normas morales. Falta la distinción misma. La distinción existe, y no debe ocultarse, en el lenguaje de la ciencia.

No sólo es apropiado decir que, en términos de percepción religiosa, los juicios sobre lo que es moralmente bueno o malo son verdaderos o falsos; puede argüirse que también lo contrario es cierto. Esto significa que los juicios sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, sólo pueden tener validez en términos del lenguaje sagrado, lo que equivale a repetir el dicho «si Dios no existe, todo está permitido». La posible significación epistemológica de este dicho se ha discutido ya, pero su significado moral —que, naturalmente, es el que se le dio originalmente— parece ser igualmente defendible.

He argüido que, en el lenguaje cotidiano, no aparece una separación clara entre las expresiones puramente «empíricas» y las que indican juicios de valor, que muchos sucesos que implican acciones humanas, exhiben sus cualidades morales directamente a nuestra percepción y que los describimos con palabras portadoras de evaluaciones morales ineluctables. Esto podría sugerir que no necesitamos ninguna autoridad sagrada, un juez infalible en el otro mundo, para tener certeza sobre nuestras opiniones morales, ya que no son, por así decirlo, opiniones, sino aspectos de nuestros actos de percepción.

Desgraciadamente, esto no es así. Lo que yo pienso sobre cómo pueden reconocerse el bien y el mal y distinguirse entre sí, no sólo lo niegan otros de hecho, sino que pueden poner objeciones en cuestión de principio, y esta objeción es realmente incontestable y realmente se dirige a los criterios mismos de bien y mal y no a los modos en que se llega o puede llegarse a dichos criterios. Si es verdad que mis criterios no necesitan ser explícitos y están de algún modo incorporados a mis actos de percepción y a mi manera de describir los asuntos humanos en el lenguaje de todos los días, pueden, de todos modos, ser rechazados;

y con frecuencia me encuentro *sin* capacidad para replicar a esta objeción recurriendo a algún fundamento común que pueda compartir con mi adversario. Puedo percibir, por ejemplo, el mal en matar a niños mal formados, pero tengo que admitir que este tipo de percepción no es universal y que las gentes de otras civilizaciones —a las que tengo perfecto derecho a describir en términos peyorativos y llamar bárbaras— ven las cosas de modo diferente. Así pues, si es cierto que un lenguaje estrictamente empírico o conductista es un *figmentum rationis* y no puede funcionar en la vida cotidiana, es verdad también que los ingredientes con carga moral de nuestro lenguaje no necesitan ser, y no son de hecho, idénticos en toda la historia y la geografía humanas. Puedo presumir —aunque esta presunción no parece ser demostrable ni refutable— que el modo en que las personas perciben y describen los hechos en términos morales es un aspecto de su participación en el reino de lo sagrado y que entre no creyentes este tipo de percepción es el residuo de un determinado legado religioso que comparten inevitablemente por el hecho mismo de haber sido educados en una determinada civilización. Esta es una cuestión de investigación antropológica e histórica (probablemente irrealizable) y no voy a ocuparme de ella.

La cuestión de la validez, sin embargo, es lógicamente independiente de ella. Durante siglos, la creación de un lenguaje científico ha ido acompañada por un esfuerzo cada vez más coherente por limpiarlo de componentes de sentido valorativo o de finalidad, así como de los relacionados con las «intenciones» o componentes «subjetivos». Esta obra de purificación ha seguido progresando inexorablemente, extendiéndose desde la física a la química y la biología y en su fase más reciente (en aproximada conformidad con la jerarquía comtiana de la ciencia) ha surgido en la psicología conductista y en la sociología. Su intromisión en los estudios históricos ha sido bastante modesta y probablemente nunca tendrá un éxito completo o éstos dejarán de ser lo que de-

ben: una descripción de cadenas únicas e irrepetibles de acciones humanas, que incluyen los objetivos, pasiones, deseos y temores de las gentes (los impresionantes avances de la historiografía cuantitativa, en tiempos recientes, no han producido cambio en este aspecto). He argüido que el lenguaje de la ciencia no puede tener pretensiones de proporcionar el acceso a la verdad considerada en su sentido transcendental (a menos que se admitan implícitamente presuposiciones filosóficas arbitrarias o, una vez más, que la legitimidad misma del concepto de verdad se apoye en el recurso a un ser omnisciente). Aun así, sus ventajas y su superioridad consisten en su recurso a las formas del pensamiento (es decir, a las reglas de la lógica) y de la percepción que, podemos creer razonablemente, son universales y en este sentido pueden llamarse «objetivas». Puede afirmarse que este lenguaje prescribe los criterios de admisibilidad sobre los cuales es probable que la gente se ponga de acuerdo. Un lenguaje que implica juicios de valor formados a través de la historia no tiene el apoyo de un tribunal tan elevado que sea capaz de dar una valoración «intersubjetiva» de las controversias y, por tanto, sus presuposiciones pueden ser contestadas no sólo por paranoicos sino por las personas que pertenezcan a una tradición cultural diferente (el status epistemológico del paranoico es reducible en último término al hecho de que está solo).

Y éste es el sentido en el que el dicho «si Dios no existe, todo está permitido», me parece correcto. Tenemos que aceptar el argumento de los empiristas (en una expresión que es algo restringida, pero suficiente para este fin) según la cual nuestros juicios sobre lo que es moralmente bueno o malo no pueden tener equivalentes lógicos en aserciones formuladas en un lenguaje que carece de tales predicados, especialmente en el lenguaje de la ciencia empírica. La solución que sugieren algunos filósofos —«podemos saber lo que es bueno o malo analizando el modo en que la gente usa esos adjetivos»— no sirve, considerando que la gen-

te no los usa del mismo modo siempre y en todas partes. Por la misma razón, no podemos buscar refugio en una intuición humana supuestamente universal a la que podamos apelar cuando se produzca un choque entre concepciones morales encontradas.

¿Podemos tener la esperanza de poner los cimientos de un código normativo racional sin apelar ni a un discernimiento moral innato ni a una autoridad divina, dado que el primero parece haber sido refutado y la segunda, imposible de demostrar? No es plausible. La teoría de Kant sobre la razón práctica ha sido quizá el intento más audaz de encontrar una fuente independiente e incuestionable de certidumbre moral e, incluso aunque esta certeza se limitaba a las condiciones formales en las que unos mandamientos morales materiales podrían ser admisibles para todos, y no podía conferir validez directamente a los propios mandamientos, la idea parece incorrecta. La validez de la famosa exigencia kantiana —debo actuar sólo según un principio que podría desear que fuese una ley general— se basaba en el hecho de que no puedo ser consecuente si actúo de otro modo, y que un principio de conducta que no observa esta restricción es contraproducente. Si, por ejemplo, mi comportamiento se guía por un principio que me permite mentir siempre que me conviene, entonces mi principio justifica las mentiras de todos los demás y, sin embargo, cuando todo el mundo tiene derecho a mentir, a nadie se le cree ya y ningún mentiroso logra su objetivo; en consecuencia, el principio se autodestruye.

Este razonamiento no es convincente y quizá sea circular. Incluso en el supuesto de que algunos principios —no importa si están admitidos explícitamente o no— fundamentan necesariamente mi conducta, es decir, haga yo lo que haga, siempre creo, por vagamente que sea, que hay un «principio» normativo que justifica mis actos (y el supuesto dista de ser obvio), no hay ninguna razón por la que esos principios tengan que tener necesariamente validez universal ni por la que yo tenga, por así decirlo,

que imponer mis reglas a toda la humanidad (no sólo Kant tenía esta opinión; Sartre la tenía también, por razones que no explicó). No soy en absoluto inconsecuente si prefiero que otra gente siga reglas que yo no quiero cumplir. Si, por continuar con el ejemplo dado más arriba, yo miento siempre que me apetece pero quiero que todos los demás sean invariablemente francos, soy perfectamente consecuente. Siempre puedo, sin contradecirme a mí mismo, rechazar los argumentos de quienes traten de convertirme o empujarme a cambiar mi modo de actuar diciéndome: «¿Y si todos hicieran lo mismo?», porque puedo responder coherentemente o que no me preocupa la conducta de los demás o que quiero positivamente que obedezcan las normas que yo me niego a observar.

En otras palabras, un imperativo que exija que yo me guíe por normas que desearía que fuesen universales no tiene, en sí, fundamento lógico ni psicológico; yo puedo rechazarlo sin caer en contradicciones, y puedo admitirlo como directriz suprema sólo en virtud de una decisión arbitraria, a menos que aparezca dentro del contexto del culto religioso.

Aquí puede ser necesario hacer una salvedad. Decir que los criterios morales no pueden ser validados en último término sin recurrir al depósito de sabiduría transcendente no equivale a sugerir ninguna teoría sobre las conexiones antropológicas o psicológicas entre las creencias morales y las religiosas. Los dos conjuntos de cuestiones son lógicamente independientes. Al refutar los intentos de crear una moralidad independiente del culto religioso, sólo tengo presente la cuestión de la validez. En este argumento no hay fundamento para afirmar que en los asuntos morales los no creyentes no puedan, de hecho, actuar tan bien o mejor que los creyentes; el argumento no implica tampoco ninguna teoría sobre el modo en que las ideas y la conducta moral han dependido históricamente de los mitos. Tampoco trata de sugerir, en absoluto, que en diferentes circunstancias históricas, no

puedan emplearse las creencias religiosas para justificar acciones que, casi desde cualquier punto de vista, son moralmente repugnantes. Las cuestiones antropológicas, históricas y psicológicas de este tipo no son pertinentes aquí y sólo se mencionan de paso. De lo que se trata es simplemente de hacer notar que la celebrada idea de una «ética independiente» puede incluir una serie de cuestiones que son lógicamente separables entre sí y de las que hay que ocuparse por separado. Cuando Pierre Bayle arguyó que la moralidad no dependía de la religión, estaba hablando sobre todo de independencia psicológica; señaló que los ateos son capaces de alcanzar los más altos niveles morales (Spinoza era para él un ejemplo notable; ocasionalmente Vanini) y de dejar en vergüenza a la mayoría de los fieles cristianos. Eso es obviamente verdad, en lo que toca a la práctica, pero este argumento de hecho deja intacta la cuestión de la validez; tampoco resuelve la cuestión de las fuentes efectivas de la fuerza y las convicciones morales de esos «paganos virtuosos». Un apologista cristiano puede admitir estos hechos y seguir arguyendo, coherentemente, no sólo que los ateos deben sus virtudes a una tradición religiosa que han logrado conservar en parte, a pesar de la falsa filosofía que profesan, sino también que esas virtudes, incluso en el caso de los ateos, son dones de Dios (esto puede parecer increíble, especialmente en el caso de Vanini, cuyas virtudes estuvieron claramente al servicio del ateísmo, y no podría dejar de desconcertar los creyentes sencillos; pero a los ojos del apologista, los caminos inescrutables de Dios siempre pueden defenderse plausiblemente: Dios confunde a las personas frecuentemente para poner a prueba su fe y puede muy bien utilizar para sus propios fines a un virtuoso, o aparentemente virtuoso, mensajero del infierno como malvado Papa).

Y sin embargo, la cuestión verdaderamente candente en el terreno de las relaciones entre la vida religiosa y la vida moral no es la de la validez epistemológica. Al hablar de cuestiones mora-

les, la gente (a diferencia de los filósofos) no se preocupa demasiado, realmente, de la posibilidad de una confirmación última de las proposiciones normativas; tampoco es probable que, si se les dijese que pueden realizarse adecuadamente unos procedimientos de validación, eso cambiase sus pautas de conducta moral. Yo podría estar convencido de que los enunciados sobre el bien y el mal son verdaderos o falsos (como, en efecto, creo que ocurre) y seguir ignorando la verdad con impunidad, al menos en cadenas no empíricas de sucesos, lo que no podría hacer si se tratase de verdades empíricas o matemáticas. Si ignoro, o me niego a admitir, una verdad del tipo de «el consumo de alcohol es perjudicial para el hígado» o «dos y dos son cuatro», incurro en un riesgo bien definido, que me muestra que no soy capaz de suprimir esas verdades por decreto arbitrario. Pero sí que puedo anular libremente una verdad del tipo «la envidia es mala» y no ser castigado por ninguna causalidad natural.

Las creencias morales, al no ser contrastables ni refutables de la misma manera que las creencias empíricas también se adquieren de distinta manera. Puede argüirse que las cualidades de bueno y malo se perciben directamente en la experiencia de cada día, pero esto no entraña que la capacidad de reconocerla se forme en nuestras mentes por un proceso similar al de aprender a diferenciar el rojo del amarillo. Aunque una convicción puramente intelectual me indujese a admitir que el enunciado «la envidia es mala» es, en efecto, verdadero, yo seguiría siendo perfectamente capaz de ignorar esta verdad en mi conducta y de afirmar que, al hacerlo, no soy inconsecuente. No asentimos a nuestras creencias morales admitiendo «eso es verdad» sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas.

Según la Biblia y según Sigmund Freud, la capacidad de culpa ha dado lugar a la raza humana tal como la conocemos. La capacidad de experimentar la culpa no procede de la aserción de que uno u otro juicio de valor es correcto, ni puede, desde luego,

identificarse con el miedo al castigo legal. No es una actuación intelectual sino un acto de preguntarse por el lugar de uno en el orden cósmico (un acto «existencial» diría, si no me disgustase este adjetivo); no es miedo a las represalias sino un sentimiento de temor reverente ante nuestra acción que ha perturbado la armonía del mundo, una ansiedad que sigue a la transgresión *no de una ley* sino de un *tabú*. No es sobre mí solo sobre quien pesa una amenaza por la enormidad de mi provocación: todo el universo está amenazado, sumergido, por así decirlo, en un caos de incertidumbre.

La presencia de tabúes es al mismo tiempo el pilar inamovible de *cualquier* sistema moral viable (a diferencia de un sistema penal) y un componente integral de la vida religiosa; así, un tabú es un vínculo necesario que enlaza el culto de la realidad eterna con el conocimiento del bien y el mal.

> *El concepto de culpa y castigo, todo el «orden moral del mundo», se inventó como oposición a la ciencia —como oposición al desligamiento del hombre del sacerdote… El hombre no mirará a su alrededor, mirará hacia dentro de sí mismo; no mirará prudente y cautelosamente a las cosas para aprender, no mirará en absoluto: sufrirá… Y sufrirá de tal modo que necesite al sacerdote en todo momento. ¡Fuera los médicos! Necesitamos un Salvador. El concepto de culpa y castigo, incluida la doctrina sobre la «gracia», la «redención», el «perdón» —mentiras de cabo a rabo y sin realidad psicológica— fue inventado para destruir el sentido causal del hombre: ¡Es un ultraje al concepto de causa y efecto!*
>
> Friedrich Nietzsche

Este culto y este conocimiento operan conjuntamente y ninguno de los dos es viable sin el otro. La religión no es una serie de enunciados sobre Dios, la Providencia, el cielo y el infierno, ni la moralidad es un conjunto codificado de declaraciones normativas, sino una lealtad viva a un orden de tabúes. Esa es la razón por la que uno se siente a menudo tan abrumado por un sentimiento de esterilidad al leer el incontable número de libros y artículos de los filósofos modernos que buscan alguna receta con la cual «los juicios descriptivos» puedan convertirse, por arte de magia, en «juicios normativos» y pueda demostrarse su verdad o su falsedad. La misma esterilidad ronda a los filósofos del cam-

po contrario, que arguyen que ése es un hecho irrealizable. Todos esos intentos son de una inutilidad patética en relación con lo que es la vida moral; suponiendo, contra toda probabilidad, que obtengan resultados y que los filósofos ejecuten convincentemente la conversión deseada, seguimos sin fundamento para esperar que nada cambie en la conducta humana. Supongamos que soy un mentiroso inveterado y desenfrenado y que un benévolo y filantrópico filósofo consigue convencerme de que el enunciado «mentir es malo» es verdadero en el mismo sentido en que lo es el principio de Heisenberg; ¿qué razones tendría yo para abandonar mi deplorable vicio, siempre que pudiera entregarme a él con impunidad, y qué podría impedir que yo me liberase de este nuevo descubrimiento científico diciendo que me traía sin cuidado?

> *Las buenas obras no hacen a un hombre bueno, pero un hombre bueno hace buenas obras; las malas obras no hacen a un hombre malvado, pero un hombre malvado hace malas obras. En consecuencia, siempre es necesario que la sustancia o persona misma sea buena antes de que pueda haber buenas obras y que ¡as buenas obras sigan y procedan de la persona buena…*
>
> Martin Lutero

Mientras funcionan las motivaciones morales en nuestras pautas de comportamiento, funcionan no porque los correspondientes juicios de valor hayan sido inferidos de forma digna de confianza, de forma que nos satisfagan, de unas proposiciones empíricas, sino porque somos capaces de sentirnos culpables. La conciencia de culpa es la contrapartida del tabú, mientras que el miedo al castigo está relacionado con la fuerza de la ley; no hay que confundir las dos formas de motivación y las dos formas de castigo; difieren en términos psicológicos, así como en términos antropológicos. Esta es la razón de que no haya motivo para esperar que en una sociedad en la que se hayan eliminado todos los tabúes y donde, por tanto, se haya esfumado la conciencia de culpa (y ambos pueden continuar operando, obviamente, durante un tiempo, por la fuerza inerte de la tradición, después de que

hayan desaparecido las creencias religiosas de las mentes de las personas), sólo la coerción legal puede impedir el desmoronamiento de toda la fábrica de la vida comunitaria y la disolución de todos los vínculos humanos no obligatorios. Tal sociedad no ha existido nunca en una forma perfecta y fue necesario el genio de Hobbes para imaginarla en su modelo «geométrico»; este modelo, aunque el propio Hobbes lo consideraba una reconstrucción de la realidad, puede definirse precisamente en los términos que acabo de sugerir: como una sociedad sin tabúes.

Aunque hemos progresado de manera impresionante, desde el siglo XVII, hacia este tipo de sociedad, todavía seguimos sin saber con seguridad si será viable o no, y qué características tendrá; no tenemos instrumentos para medir la fuerza viva —o la inercia de los vestigios— de los viejos tabúes y de las correspondientes inhibiciones para mantener la cohesión de las comunidades humanas; sin embargo, tenemos buenas razones para conjeturar que su papel en las relaciones sociales es sustancial.

Y el tabú reside en el reino de lo Sagrado. Sea cual fuere su origen «último», es —y no hago más que repetir una doctrina muy antigua— irreductible a todas las demás formas de comunicación humana, no puede expresarse en los mismos términos que ellas; es *sui generis* tanto en la percepción de aquéllos que sienten su presencia como en su realidad. Por muy frecuentemente que sean violados, los tabúes siguen vivos mientras su violación produzca el sentimiento de culpa. La culpa es todo lo que tiene la humanidad, aparte de la pura fuerza física, para imponer reglas de conducta a sus miembros y todo lo que tiene para dar a esas reglas la forma de mandamientos morales. Incluso basándonos en la premisa no demostrable de que los tabúes «expresan» de hecho inhibiciones biológicas (no demostrable a causa de la enorme variedad de los tabúes) el hecho mismo de que esas inhibiciones hayan tenido que tomar la forma de órdenes sagradas puede sugerir que han perdido mucha de su capacidad de

persuasión como normas de conducta instintiva. En una palabra: la cultura *es* tabúes o, por decirlo de otro modo, una cultura sin tabúes es un círculo cuadrado. Al aceptar esto no necesitaos dar crédito ni a la historia autocontradictoria de Freud sobre el origen de los tabúes ni a las variantes de la filosofía naturalista que concibe la cultura como un sustituto de los instintos.

> *Pero la esencia de la represión está en un necesario desviarse de la expresión directa y consciente de todo lo que está antes de la alabanza y la censura. Una cultura sin represión, si pudiera existir, se destruirla a si misma al eliminar la distancia entre el deseo y su objeto. Todo lo que se pensase o se sintiese se realizaría al instante. La cultura es el logro que consiste en convertir los mecanismos inconscientes de distanciación en conscientes, aunque indirectos, en una variedad de registros visuales, acústicos y plásticos. En una palabra, la cultura es represiva.*
>
> Philip Rieff

No trato de aventurarme en los recintos de los antropólogos. Quiero destacar, sin embargo, que el lazo que vincula nuestra percepción del bien y el mal al dominio de lo Sagrado es más fuerte de lo que pueda sugerir una discusión semántica y que este lazo aparece en el concepto mismo de cultura (y el modo en que ha de formarse este concepto no es un objeto de investigación antropológica, empírica; entraña opciones filosóficas). Podría ser verdad; como arguyen los antropólogos, que las ideas teológicas no fueran necesariamente las portadoras de las creencias morales, puesto que en diversas religiones arcaicas los dioses no se describen en absoluto como modelos de conducta a imitar por los humanos. Con todo, es la existencia misma de tabúes lo que importa y no el hecho de si los dioses están o no obligados a obedecerlos.

Las grandes religiones monoteístas especialmente tras su desarrollo filosófico en el *instrumentarium* conceptual neoplatónico (el cristianismo y el islam experimentaron este tratamiento, y el judaísmo, hasta cierto punto, también), revelaron una curiosa asimetría en el modo de establecer la distinción entre el bien y el mal. Por un lado, la idea de un único creador bueno, implica de

forma natural que lo que es, es bueno; así, el mal no tiene realidad positiva y hay que considerarlo como una pura falta, *carentia*, un agujero ontológico, por así decirlo. El mal es la ausencia de algo que tiene que ser, por tanto, sólo podemos conocer y definir el mal haciendo referencia a Dios y al Ser. Lógicamente, el bien tiene una precedencia obligatoria; el mal o no-ser es conceptualmente dependiente del bien. En ese sentido, son asimétricos.

> *Aunque, por tanto, el mal, en la medida en que es mal, no es un bien; sin embargo, el hecho de que exista el mal, así como el bien, es un bien. Pues si no fuese un bien que existiera el mal, el Dios omnipotente no permitiría su existencia.*
>
> San Agustín

Ocurre lo contrario, sin embargo, con el modo en que el árbol del conocimiento entra en nuestra experiencia. En una experiencia que no está iluminada por la sabiduría divina, el bien y el mal, en cuanto que distintos del placer y el dolor, no aparecen: podemos conocer el sufrimiento, el temor y la muerte, pero los conocemos como hechos naturales, como algo que hay que evitar. Debemos la distinción moral a nuestra participación en los tabúes. Y la distinción aparece en la experiencia como consecuencia de aquéllos de nuestros actos que violan un tabú y traen así el desorden al mundo. Dicho de otro modo, sabemos realmente lo que es bueno al saber lo que es malo y conocemos el mal haciéndolo. En la experiencia, el mal tiene que aparecer primero, en contra de la secuencia representada en la especulación teológica. Y el primer mal que puedo conocer es el mal en mí, mientras que el mal en los demás (de nuevo: a diferencia de los hechos naturales) es derivativo. En la experiencia del fracaso, al ver al ser derrotado por la nada, surge el conocimiento del Ser y del bien. Haciéndome yo mismo malo, sé lo que es el mal y luego lo que es el bien. Una vez más, la conceptualización y la especulación se mueven en direcciones opuestas por la senda del conocimiento: los místicos son conscientes de ello. El Dios del Gé-

nesis vio que Su creación era buena, pero las criaturas carecían de ese conocimiento. Nuestros primeros padres tuvieron que hacer el mal antes de saber lo que era el bien y el mal; su pecado les llevó al conocimiento y les hizo humanos.

Esto puede expresarse de un modo más general: lo Sagrado se nos revela en la experiencia de nuestro fracaso. La religión es la conciencia de la insuficiencia humana, se la vive en la admisión de nuestra debilidad. Esto era lo que hacía tan odioso el cristianismo para Nietzsche, como lo testimonia su *Anticristo* y sus otros escritos. A sus ojos, el cristianismo (y el judaísmo, del que era el hijo definitivo) era una enfermedad, una expresión de envidia y resentimiento de los que, mal dotados de fuerza vital e incapaces de sobrevivir en la lucha, tenían que inventar una ideología que glorificase la debilidad, la mansedumbre y la pobreza intelectual; esta raza inepta era enemiga de la Naturaleza y su interés creado era suprimir y denigrar la noble bravura del instinto y establecer su propia debilidad como una marca de los Elegidos. Ellos inventaron la idea de culpa, remordimiento, redención, gracia y perdón, ellos ensalzaron las virtudes de la humildad y el propio envilecimiento para arrastrar a la humanidad a su propio nivel miserable, para contagiar a la raza superior de sus principios antiinstintivos y con ello, asegurar su endeblez, propia de un Chandala, sobre el sano vigor de la vida.

El cristianismo era para Nietzsche una rebelión de la rama seca contra el árbol flexible. Puede uno preguntarse cómo esta fragilidad envidiosa pudo resultar victoriosa contra el aliento de una vida «robusta». Más bien podría parecer que los débiles, si consiguen imponer sus principios al mundo —por tortuosas y astutas que sean sus tácticas— demuestran no ser débiles, después de todo, de acuerdo con los criterios de Nietzsche: no hay otra «rectitud» que la fuerza y la vitalidad. Puesto que él glorifica la inocencia del proceso natural —*Unschuld des Werdens*— y afirma la perfección del mundo tal como es, rechazando desdeñosamente

la idea de lo que debe ser, podría parecer que los vencedores tienen razón por definición, y los cristianos eran vencedores. Esta es una sola entre sus numerosas incoherencias. Glorificó la infalibilidad del instinto y, al mismo tiempo, la grandeza de la ciencia y del escepticismo; sugiriendo así que el escepticismo podía ser el resultado del instinto o que el instinto producía naturalmente actitudes escépticas.

Aun así, sería demasiado fácil desdeñar la furia anticristiana de Nietzsche como un mero presagio de su cercana locura. Por absurdo que fuera denunciar la envidia y el resentimiento como raíces del cristianismo —todo el texto de los Evangelios es un argumento irrefutable contra esa acusación— no era absurdo en absoluto ver en él una confesión de la irreparable flaqueza humana. No obstante, no hace falta ser un inteligente filósofo para revelar este aspecto del cristianismo, porque eso es lo que éste dice de sí mismo. La enfermedad es el estado natural de un cristiano, escribió Pascal a su hermana, Madame Perrier. El cristianismo puede considerarse como una expresión de lo que en la miseria humana es incurable mediante el esfuerzo humano; una expresión más que una descripción filosófica o psicológica. Por ello *es* un grito de auxilio. Al hacer a las personas adquirir una aguda conciencia de su contingencia y de lo finito de la vida, de la corruptibilidad del cuerpo, de las limitaciones de la razón y del lenguaje, del poder del mal que hay en nosotros y al concentrar esta conciencia en la doctrina del pecado original, el cristianismo desafió claramente el aspecto prometeico de la Ilustración e iba a ser inevitablemente castigado por su inclinación «antihumanista». Hasta qué punto está justificada esta acusación —y, en realidad, en qué sentido es una acusación— depende del significado de la palabra «humanismo», y todas las definiciones conocidas están pesadamente cargadas de contenido ideológico. Si «humanismo» significa una doctrina que supone que no hay límites a la autoperfectibilidad humana o que las personas son enteramente

libres cuando enuncian los criterios del bien y del mal, el cristianismo se opone ciertamente al humanismo. De ahí no se deduce que sea antihumano, a menos que creamos que la ideología del humanismo en el sentido que acabo de definir defiende en la práctica los valores que hacen a las personas mejores y más felices. Si esos valores son los mismos a los que apelamos al definir el humanismo, entonces esta suposición es tautológicamente verdadera y, por tanto, vacía. Si no, la cuestión puede ser empírica. Y empíricamente está lejos de ser obvio que el humanismo en su versión radicalmente anticristiana —es decir, la que supone que la raza humana no encuentra criterios prefijados de bien y mal sino que los crea a su placer— produzca una comunidad humana mejor, menos agresiva y menos sufriente. Por el contrario, la historia reciente parece sugerir que los intentos, en sociedades tradicionalmente cristianas, de lograr una perfecta «liberación» de lo que los humanistas radicales creían que era el encadenamiento del hombre bajo la tiranía imaginaría de Dios, amenazan a la humanidad con una esclavitud más siniestra de la que nunca había estimulado el cristianismo.

No obstante, la especulación histórica no pertenece a esta discusión. Sólo se trata de repetir que el cristianismo es la expresión de lo que hay de duradero en la miseria y la debilidad humanas. Supone que en cuestiones morales, nuestras elecciones están limitadas en el sentido de que las normas básicas para distinguir entre el bien y el mal no tienen su origen en la libre decisión de los hombres sino que nos han sido dadas por una autoridad con la que no podemos discutir; y enseña que hay fuentes de sufrimiento que son, por así decirlo, ontológicas y, por tanto, imposibles de suprimir, que en la mayoría de los casos curamos nuestras desventuras con medicamentos que producen más enfermedad y que la cura o salvación definitiva está fuera de nuestro alcance y sólo puede proporcionarla el doctor divino.

Sin embargo, en este sentido general, cualquier religión, la religión como tal, es «antihumanista», antiprometeica. El fenómeno mismo de lo Sagrado y el acto mismo del culto expresan la conciencia del hombre de su carencia de autosuficiencia, de una debilidad ontológica y moral que él no tiene la fuerza necesaria para vencer solo. La literatura religiosa de todas las civilizaciones da amplio testimonio de esto, y de una manera insuperable, en monumentos inmortales del espíritu como el Libro de Job o los Evangelios. Y esto es de lo que los grandes profetas del ateísmo —desde Lucrecio hasta Feuerbach y Nietzsche— eran plenamente conscientes; ellos no negaban el hecho de la fragilidad humana, pero se negaban, al menos muchos de ellos, a admitir su permanencia ontológica. El mensaje invariable del ateísmo prometeico es: «La capacidad humana de autocreación no tiene límites, el mal y el sufrimiento son contingentes, la vida es infinitamente inventiva, nada es válido —moral o intelectualmente— sólo porque haya pasado por válido a lo largo de la historia, no hay autoridad en la tradición, la mente humana no necesita ninguna revelación ni ninguna enseñanza de fuera, Dios no es más que el hombre oprimiéndose a sí mismo y asfixiando su razón». El mensaje invariable del culto religioso es: «La distancia de lo finito a lo infinito es siempre infinita; todo lo que creamos está destinado a perecer tarde o temprano, la vida está destinada al fracaso y la muerte es invencible a menos que participemos en la realidad eterna que no es producto nuestro sino de la que nosotros dependemos; podemos percibirla, por oscura e inadecuadamente que sea, y es la fuente de todo nuestro conocimiento del bien y del mal; de otro modo, estamos solos con nuestras pasiones para adquirir las reglas del bien y el mal y la mayor parte de las veces nuestras pasiones son malas y nos hacen enemigos a unos de otros; nada puede doblegarlas si no es la confianza en la veracidad de la revelación de Dios sobre sí mismo».

Y así, nos encontramos ante dos formas irreconciliables de aceptar el mundo y nuestro lugar en él, y ninguna de las dos puede pretender que es más «racional» que la otra; al compararlas, nos enfrentamos a una opción; una vez tomada, cualquier elección impone criterios de juicio que la apoyan infaliblemente en una lógica circular: si no existe Dios, nuestro pensamiento sólo puede guiarse por criterios empíricos y los criterios empíricos no llevan a Dios; si Dios existe, él nos da las claves para percibir Su mano en el curso de los acontecimientos y con la ayuda de esas claves reconocemos el sentido divino de todo cuanto ocurre. En las cuestiones morales hay implícita una circularidad análoga: si Dios nos da normas sobre el bien y el mal, podemos demostrar que los que rechazan a Dios hacen el mal; si no hay Dios, nosotros decidimos libremente cómo establecer esas normas y siempre podemos demostrar que es bueno todo cuanto hacemos.

Los ateos pueden argüir que si la humanidad no se hubiese rebelado contra la tiranía de los mitos, si se hubiese sometido pasivamente a los rígidos principios que imponían los mitos, nunca hubiese sido capaz de desarrollar sus potencialidades intelectuales y culturales. Los defensores del legado religioso pueden argüir que, por el contrario, las artes, la literatura e incluso las habilidades técnicas habían estado desarrollándose durante siglos en gran parte dentro de un contexto religioso (¿no son los logros más duraderos de la arquitectura los monumentos de la fe: templos y tumbas? ¿No son los textos sagrados antiguos los más exquisitos productos de la mente? etc.) y que una confianza conservadora en la tradición religiosa es la única forma de mantener viva la distinción entre el bien y el mal.

Las dos opciones esbozadas se excluyen mutuamente, pero no son exhaustivas. Es posible decir que no hay una Providencia que nos ayuda y que la humanidad no tiene una capacidad infinita de autocreación, que nos lleve a la perfección y que tenemos

que enfrentarnos a la derrota como el resultado último de todo esfuerzo humano. Esta, la más noble y lúcida forma de ateísmo, pensada por Lucrecio, por Marco Aurelio, por Schopenhauer, por Jaspers, deja abierta la cuestión: ¿puede validarse el concepto de derrota metafísica en la perspectiva atea? ¿Puede validarse la evasión espuria de la esesperación, al *amor fati* de los estoicos?

Repitamos: estos dilemas tienen poco que ver con la legitimidad de la creencia o falta de creencia en términos de cánones científicos. De todos los testimonios irrefutables de la miseria humana no sale una senda lógicamente correcta que llegue al gran Doctor celestial; del hecho de que estemos enfermos no se deduce que podamos ser sanados. Es posible, como arguyó Pascal repetidamente, que la condición humana, con sus penas y sus males y también con sus esplendores y grandezas, sea ininteligible y carezca de sentido a menos que se vea a la luz de la historia sagrada: la creación, el pecado, la redención. En ese caso, parece que las opciones admisibles son: un mundo dotado de sentido, guiado por Dios, estropeado por los hombres, curado por el Redentor; o un mundo absurdo, que vaya a Ninguna Parte, que termine en Nada, el juguete fútil de un Hado impersonal que no distribuye ni premios ni castigos y que no se preocupa ni por el bien ni por el mal. El ateísmo prometeico puede parecer, con este supuesto, una ilusión pueril y delusoria, una imagen de un mundo sin dios que se precipita hacia la Hilaridad Ultima. Si dejamos a un lado esta solución, nos quedan las dos opciones mencionadas pero sin otra guía en la que se pueda confiar intelectualmente para elegir entre ellas. Dios da sentido al mundo lo hace inteligible, pero no lo explica en el sentido normal de la palabra (de la forma en que se explica un terremoto por deslizamientos tectónicos). Y *prima facie* no hay nada de absurdo en creer que el mundo *es* absurdo.

Pascal fue más lejos. Arguyó que optar por Dios era razonable en términos prácticos. En su famoso *pari* trató de usar el razona-

miento que aplica un jugador sentado ante la ruleta. La analogía se desbarata en un punto importante, sin embargo: un jugador puede dejar el juego simplemente, mientras que todo el mundo tiene que apostar por Dios o contra El, nadie puede retirarse de la terrible diversión, no hay forma de evitar la elección entre una vida basada en la creencia en Dios y una conducta que suponga Su ausencia. Una vez que se establece la obligación de jugar, uno tiene que poner en la balanza los riesgos y las ganancias. El riesgo es cierto, la pérdida y la ganancia inciertas, como en todo juego de azar. Al apostar por Dios —basándonos en el supuesto de que Su existencia es incierta— podemos ganar una vida infinita de felicidad; mientras tanto, nos jugamos una vida finita con sus vanos placeres. Una puesta finita contra la posibilidad de una ganancia infinita, o una ganancia finita contra la posibilidad de una eternidad de agonía: ¿qué criatura dotada de razón podría vacilar?

Esta exhortación es criticable en varios puntos independientes. Un creyente puede incluso detectar una blasfemia en ella: debo comportarme como si Dios existiera con la esperanza de que si existe, me recompensará. ¿Es probable que me salve como consecuencia de un frío cálculo, basado, no en una adoración real sino en la admisión de que la existencia de Dios es una posibilidad remota y en una decisión de actuar según la lógica del «por-si-acaso» de los seguros? Pascal parece, sin embargo, haber previsto implícitamente este argumento. Su consejo es que uno debe empezar conduciéndose como si Dios existiera, es decir, debe dominar las propias pasiones; pero Pascal espera que si un libertino —a quien él se dirige— cumple los requisitos «externos» de la vida cristiana, pronto adquirirá una fe auténtica y descubrirá que al renunciar a sus pecaminosas costumbres, no ha perdido nada, en realidad, y que el dinero que creía haber perdido era papel sin valor.

Con todo, aunque pueda refutarse así la objeción del creyente, un pertinaz ateo no se dejará convencer. La eficacia de las razones de Pascal depende de la condición psicológica del destinatario, en particular, de su voluntad de creer, de sus dudas sobre la rectitud de su estilo de vida y de su buena disposición a admitir que la presencia de Dios, sin ser segura, tiene, al menos, un grado de verosimilitud. Un ateo tercamente aferrado a su descreimiento no se conmoverá: en su opinión, la existencia de Dios tiene una probabilidad cero y todo lo que tenemos son los placeres de la vida, por efímeros que sean.

Hay que resaltar que la intención de Pascal no era «demostrar» la existencia de Dios o reforzar los argumentos existentes; estaba dispuesto a admitir que el mundo, tal como lo perciben nuestros sentidos, nuestra ciencia y nuestra lógica, no revela inequívocamente la mano de la Providencia. Tampoco es probable que él mismo fuese llevado a su fe por el tipo de apuesta que recomendaba a sus amigos escépticos. El intentaba mostrar que la fe cristiana, aunque arriesgada, lo es mucho menos que su rechazo y que, una vez aceptada por razones prácticas, paso a paso se convertirá en auténtica; un escéptico que haya decidido apostar por Dios pronto advertirá cuánta razón tuvo, no sólo en términos del cálculo de pérdidas y ganancias, sino en términos de conocimiento: todos los desesperados absurdos del destino humano van a adquirir sentido a la luz de la revelación.

En resumen, el plan de seguros de Pascal supone claramente el principio de *credo ut intelligam*. Deja intacto el status epistemológico de las creencias cristianas. Pascal lo sabía. Nunca trató, como hicieron muchos teólogos, de convertir la fe en un conocimiento secular de segunda. Sabía que la Razón profana es impotente para abordar el «problema de Dios» y que, estrictamente hablando, tal «problema» no existe, porque Dios no es una cantidad desconocida en una ecuación que tenemos que resolver, sino una realidad que se le aparece al creyente en el acto del culto y

ningún invento intelectual, por ingenioso que sea, puede, por su propia fuerza, impulsarnos a realizar esos actos ni otros actos cualesquiera.

Conclusión:

¿Qué es lo primero?

No hay idea tras la cual no podamos, si lo deseamos, descubrir otra, y no hay motivación humana que no podamos, si nos lo proponemos en serio, considerar como la expresión engañosa de otra motivación, supuestamente más profundamente arraigada. La distinción entre lo que es más profundo, más «auténtico», «real», «oculto» y lo que es un mero disfraz, una forma mistificante, una traducción deformada, es una distinción establecida por el supremo *fiat* filosófico de los antropólogos, psicólogos, metafísicos. Los pensadores que están obsesionados con la visión de un orden monista y que tratan de reducir todas las pautas de la conducta humana, todos los pensamientos y todas las reacciones a un tipo único de motivación lo consiguen invariablemente. Podemos decidir, por ejemplo, que la arrogancia humana («voluntad de poder», búsqueda de la perfección, etc.) es un impulso básico que domina todas las pautas de conducta, incluidas las sexuales, o podemos realizar la reducción en la dirección contraria; podemos declarar terminantemente que todas las ideas humanas, las instituciones y los movimientos sociales expresan en último término conflictos de intereses materiales o, por el contrario, que los diversos conflictos de intereses, de manera parecida a las diversas formas de creatividad humana, deben considerarse como componentes de un grandioso esfuerzo del Espíritu en busca de la reconciliación definitiva consigo mismo. Con una cantidad suficiente de ingenio —y nadie podría negar que los

grandes filósofos de orientación monista, incluidos los filósofos disfrazados de antropólogos, psiquiatras, economistas o historiadores, lo tienen en abundancia— todo intento de descubrir un principio único que todo lo ordene, todo lo abarque y todo lo explique respecto a la variedad de formas de vida y de cultura dará unos resultados irrefutables y, por tanto, verdaderos. Dado que las personas pueden ser, o que la mayor parte de las veces realmente no pueden sino ser, inconscientes de sus propias motivaciones o del auténtico sentido de sus actos, no hay hechos imaginarios, cuanto menos hechos efectivamente conocidos, que puedan impedir que un monista obstinado tenga siempre la razón, de cualquier manera que se defina el principio fundamental de la interpretación. Las reducciones monistas en la antropología general o en la «historiosofía» siempre tienen éxito y siempre resultan convincentes; un hegeliano, un freudiano, un marxista o un adleriano está, cada uno de ellos, a salvo de refutaciones siempre que se atrinchere sólidamente en su dogma y no trate de suavizarlo o de hacer concesiones al sentido común; su mecanismo explicativo funcionará siempre.

Esto es aplicable a las vicisitudes de los mitos, símbolos, rituales y creencias religiosas. Considerando sus conexiones con todas las demás áreas de la vida colectiva e individual, considerando los innumerables y obvios ejemplos de imaginería religiosa y de formas de culto que se ponen al servicio de todo tipo de intereses humanos nada santos, considerando que sus destinos históricos han corrido paralelos a cambios en los aspectos seculares de la civilización, es bastante fácil saltar de ahí a una teoría general e idear un mecanismo de reducción con el cual se acuerde a todo el dominio de la religión la condición de instrumento para satisfacer otras necesidades que se presumen auténticas, ya sean sociales o psicológicas, cognoscitivas o materiales. Tales saltos no son nunca justificables desde un punto de vista lógico y, sin embargo, una vez que se han dado, no sólo recibe el saltador la satisfac-

ción de poseer una interpretación teórica comprensiva de todo el «fenómeno religioso» sino que además la verá confirmada con cada nuevo ejemplo que someta a escrutinio.

No es mi intención discutir la variedad actualmente disponible de maquinaria teórica: tanto porque el tema queda fuera de los límites que he fijado a este ensayo, como porque las versiones monistas de reducción antropológica parecen estar menos de moda hoy de lo que solían. Mi argumento es simplemente que todos los esquemas teóricos de reducción, monistas o de otra clase, no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares.

¿Por qué había de ser más plausible decir que el amor místico es una derivación del Eros mundano que decir que este último es un pálido reflejo del amor divino que todo lo abarca, por el cual fue concebido el universo? ¿Es Dios un hombre alienado o, más bien, el hombre la autoalienación de Dios? ¿Es la figura del hijo de Dios una sublimación imaginaria de la progenie terrenal o más bien su paradigma arquetípico? Todo se remonta a la misma ansiedad: ¿es el mundo de nuestra percepción la realidad última, a la que las personas han embellecido dándole un «sentido» inexistente de acuerdo con sus diversos mecanismos, psicológicos o sociales, de defensa, para evitar así, con esos adornos artificiales, ver el mundo tal como es? ¿Es la realidad eterna una encantadora invención de nuestro anhelo de seguridad? ¿O es el mundo más parecido a una pantalla a través de la cual percibimos confusamente un sentido y un orden diferentes de los que puede proporcionarnos la investigación racional? La propia búsqueda de seguridad, lejos de ser una sublimación fantasmagórica del miedo natural y universal al sufrimiento, ¿es un signo de nuestra participación en el orden eterno, dotado de sentido, de nuestra condición de seres metafísicos, una condición que podemos casi olvidar y que, sin embargo, nunca olvidamos por completo?

¿Oscurece un Dios-fantasma nuestra visión de las cosas o, por el contrario, nos vela al mundo la visión de Dios?

> *Y si nos preguntásemos sobre la vida durante mil años, diciendo: ¿Por qué vivir?, y hubiera una respuesta, no podría ser otra que: ¡sólo vivo para vivir! Yeso es porque la Vida es su propia razón de ser, mana de su propia fuente y fluye de continuo sin jamás preguntar por qué, sólo porque es vida.*
>
> Meister Eckhart

Enunciemos de nuevo, con palabras ligeramente diferentes, no cuál es la respuesta, sino cuál es la posición de la cuestión. La cuestión, argüía yo, no puede resolverse sin una *petitio principii* porque cada una de las dos formas opuestas de ver el mundo tiene sus propias reglas de validez y cada una rechaza los criterios de la otra. Incapaces de convencer a los otros, los partidarios de las dos nociones incompatibles no pueden hacer más que obligar al adversario a ser tan consecuente consigo mismo como sea posible, para que saque las conclusiones últimas de sus propias premisas; esto puede hacerse si la consecuencia consigo mismo, al menos dentro de ciertos límites, se admite como norma común.

El mundo del racionalista no es un Cosmos —un creyente nunca se cansa de argüir— no revela ni orden ni sentido, no engendra ni bien ni mal, ni finalidad ni ley. Tenemos que enfrentarnos a un caos indiferente que nos creó sin objeto y que al final nos aniquilará; tenemos que aceptar que todas las esperanzas y los temores humanos, todas las alegrías extáticas y los terribles dolores, los tormentos de la creación de los sabios, artistas, santos y técnicos se desvanecerán para siempre sin dejar huella, tragados por el insensible e ilimitado océano del azar. Los ateos consecuentes se han mostrado dispuestos a aceptar esas conclusiones; algunos, como Hume, con triste resignación, otros, como Nietzsche, Sartre, Kafka, Camus, con el doloroso sentido de un trágico conflicto que nos desgarrará para siempre: el abismo infranqueable entre nuestra búsqueda de sentido y el mundo tal como es y como siempre será. Y, sin embargo, la mayoría de los

que —a diferencia del defensor del alegre y cómodo ateísmo de la Ilustración— estaban dispuestos a mirar de frente al helado desierto de un mundo sin Dios, no habían renunciado a la creencia de que algo podía salvarse del juego impersonal de los átomos. Ese «algo» era la dignidad humana, la capacidad misma de enfrentarse sin miedo a la propia libertad y decretar un sentido por un puro acto de la voluntad, con la plena conciencia de estar decretándolo y no descubriéndolo en la naturaleza o en la historia. El hecho de si Nietzsche estaba «influido» por la ciencia de su tiempo o sencillamente usó lo que creyó que eran sus consecuencias inescapables para apoyar sus preferencias filosóficas, no importa en este contexto; estaba convencido (un punto que su archiexperto, Karl Schlechta, resaltó con fuerza) de que la ciencia había robado al mundo, y también a la historia humana, su sentido, de que Dios había abandonado el universo para siempre y que nunca se encontraría un sustituto para El. La dignidad que nos permite aceptar la verdad y desafiar, por medio de actos creadores, el vacío del Ser, era para él la única manera de soportar el peso de una vida sin ilusiones. No explicó de dónde procedía el valor de la dignidad, por qué no podrá ser otro autoengaño o por qué podíamos apoyarnos en ella en vez de suicidarnos o volvernos locos, como él mismo haría más tarde.

Nietzsche no vaciló en asentir a lo que siempre habían argüido los grandes maestros del cristianismo: el universo abandonado por Dios es un universo absurdo. Siempre que el adjetivo «absurdo» pueda usarse de un modo no absurdo, más allá del terreno de la gramática y que su etimología —*surdus*, sordo— se retenga en su uso, uno podría sospechar que esa afirmación es tautológicamente verdadera: un mundo ateo es un mundo sin Dios. Es, no obstante, una de esas pseudotautologías que las personas descubren, a veces con un repentino sentimiento gozoso o espantado, de revelación; aquí entran descubrimientos como «Dios es Dios» o *«cogito ergo sum»*. Y si el universo es, en efecto,

sordo, no importa en absoluto si yo tengo o no el don de la palabra: *soy* mudo y mis palabras son una ilusión, un juego al que juego *(ludo)* conmigo mismo. Nothing, nihil, nada, es la última palabra y la última voluntad de un Dios que desaparece y de un hombre que presencia y acepta su partida. Así hablaron Job, David, Eclesiastés, Pascal, Dostoyevski, Kierkegaard, y así hablaron Lucrecio, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline y muchos otros.

Las almas piadosas dichosamente satisfechas en su certidumbre heredada y nunca agitadas por la duda, no pueden encontrar una fuente de consuelo en la admisión de nihilismo del ateo consecuente. Este último concede que el mundo, tal como él lo ve, no es la morada del júbilo; cómo iba a serlo, si no se creó para hacer felices a sus habitantes. Su imagen de la vida hace inteligibles tanto la condición humana como la razón de que la gente busque una evasión ilusoria de él en el reino de la justicia celestial.

Y el ateo puede usar ahora la misma arma que usó el creyente cuando arrinconó a su oponente y le obligó a aceptar las consecuencias nihilistas dé su axioma: quiere obligar al creyente a ser consecuente. El creyente debe aceptar no sólo que es incapaz de proporcionar argumentos racionales en favor de su fe, sino, además, que no explica el contenido mismo de su visión del mundo en palabras inteligibles racionalmente: no puede decir cómo y por qué, dada la premisa de la independiente perfección de Dios, fue creado el mundo; cómo Dios es el Ser absoluto y, al mismo tiempo, una persona; cómo la gracia divina y las ciegas leyes de la naturaleza coexisten y forman juntamente la norma de la justicia; por qué las leyes naturales producen tanto mal y tanto sufrimiento que no sirven a ningún propósito obvio, etc. En resumen, deberá admitir que toda su percepción del mundo se basa en una confianza irrefutable en una Persona cuya propia existencia no puede averiguarse en el mejor de los casos y es autocontradictoria en el peor. Además, no puede negar que, en su

concepción, los hombres no son dueños de su destino, que lo que deben y no deben hacer ha sido decidido arbitrariamente por un Señor desconocido cuyas órdenes no admiten recurso: de modo que tienen que aceptar la condición de esclavos y renunciar a su dignidad humana.

La certeza de un creyente no necesita vacilar ante esas críticas, he argüido. Puede estar dispuesto a admitir que su fe es un acto de confianza y un sentimiento de participación en el orden divino, no una hipótesis científica. De modo parecido a un racionalismo que puede, dentro de su *Weltanschauung*, incluir y explicar el hecho de la fe religiosa, un creyente, a su vez, sabe cómo concebir y entender al racionalismo y el ateísmo en términos de su creencia. Las normas racionalistas de aceptabilidad, argüirá, se basan en último término en la utilidad del conocimiento, notablemente en su habilidad de predecir y controlar los fenómenos naturales; puede demostrarse que todo lo que se conoce dentro del dominio del culto religioso no tiene utilidad en ese sentido y por tanto, conforme a esas normas, no es conocimiento en absoluto. Una vez aceptadas, las normas del racionalismo dan los resultados cognoscitivos para los cuales se establecieron. Pero la percepción del mundo en términos de un orden bajo la dirección divina es igualmente coherente y proporciona al creyente una comprensión por la que el racionalista rehúsa interesarse, sencillamente. La certeza del creyente, en efecto, no puede expresarse en un lenguaje que cumpla los requisitos del discurso científico y, de hecho, el lenguaje de lo Sagrado no es una parte ni una extensión del lenguaje cotidiano; es inteligible dentro de la vida de lo Sagrado, en los actos del culto. La validez de la experiencia religiosa puede ser rechazada por un racionalista e incluso lo ha sido, ya que esta experiencia no encaja en el marco conceptual que él ha construido sobre su definición normativa de conocimiento; un creyente tiene perfecto derecho a desentenderse de este rechazo. Esto no es más que volver a decir con distintas palabras lo

que muchos maestros y pensadores religiosos han argüido repetidamente; no pretenden haber descubierto la presencia de Dios en la forma en que un cazador averigua que ha pasado un elefante al ver sus huellas, o un astrónomo detecta un planeta desconocido al calcular las perturbaciones de los planetas visibles. Ellos creen que un mundo iluminado por la fe es más inteligible que un mundo sin fe o, más bien, que el mundo no es en absoluto inteligible excepto a la luz de la fe; no mantienen que la fe pueda nacer de la sola observación objetiva, si es que la observación objetiva es concebible. Pascal fue más lejos que la mayoría, quizá, al describir la cuestión desde el punto de vista cristiano. Su posición puede resumirse brevemente: hay un sentido en el que los dogmas básicos de la fe —Dios, la unión del cuerpo y de la mente, el pecado original— son absurdos y, sin embargo, la imagen del mundo que excluye esos dogmas es aún más absurda.

En cuanto al tradicional axioma prometeico que sostiene que el dominio de Dios sobre la raza humana supone la negación de la dignidad del hombre, es un juicio de valor que está más lejos de ser obvio que el contrario. Hegel dice (en la *Filosofía de la Historia*) que el hombre sólo puede respetarse a sí mismo si tiene conciencia de un Ser superior, mientras que la promoción del hombre por él mismo a la posición más elevada entraña una falta de respeto de sí. En este punto Hegel no dice nada más que la tradición cristiana. En efecto, siempre puede argüirse que si el hombre, con conciencia de lo contingente de su posición en el universo, declara ser el supremo legislador en cuestiones de bien y de mal, no tiene fundamento convincente alguno para respetarse a sí mismo ni para respetar nada y que la idea misma de dignidad, si no es una fantasía caprichosa, sólo puede basarse en la autoridad de una Mente indestructible. A cualquier noción antropocéntrica del mundo puede objetársele lo que dicen los racionalistas sobre la creencia religiosa: que tal noción no es sino una invención imaginaria para compensar la justificada y depri-

mente conciencia del hombre de su propia flaqueza, fragilidad, incertidumbre, finitud. La dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre. Y así, la misma disyuntiva se reitera una y otra vez; la ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente, y se analiza por completo, significa la ruina del hombre en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que nos hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo.

Una vez más: incluso si el racionalista admite el dilema, «o Dios o el vacío», seguirá insistiendo, y con razón, que esto no ofrece «pruebas» que le inciten a pasarse al bando del creyente. Un creyente puede y debe convenir en ello; de hecho, si es consecuente, dirá que la idea de «demostrar la propia fe» implica una contradicción en los términos. Sabe que el recurso a la experiencia religiosa puede ser siempre rechazado por el racionalista y relegado a la región de los sueños.

Y lo mismo puede hacerse con la idea de revelación. Los dioses han hablado a los hombres y se han dado a conocer de una u otra forma en todas las religiones, pero la revelación en sentido estricto, es decir, un cuerpo específico y bien definido de mensajes verbales que se consideran palabra de Dios, es característico de las religiones proféticas que surgieron en los desiertos mediterráneos. El concepto de textos sagrados o de libros de inspiración divina y, por tanto, infalibles, parece ser mucho menos riguroso en las tradiciones budista e hindú, una diferencia que está obviamente relacionada con el alto grado de institucionalización de credo judaico, cristiano e islámico. Cuanto más fuertes son las formas institucionalizadas de culto religioso, mayor es la necesidad de un corpus de escrituras canónicas estrictamente identificables, de una serie de dogmas indiscutibles e indudables, y de una autoridad capacitada para interpretarlos. En este aspecto, la

diferencia entre «oriente» y «occidente» es llamativa, y dentro de la tradición occidental, la Iglesia católica romana ha alcanzado, obviamente, el máximo grado de institucionalización de la palabra divina. Y ha dado una forma clara a la idea de continuidad, sin la cual ninguna religión puede sobrevivir como entidad establecida históricamente. El propio concepto de la Iglesia como una comunidad carismática entraña su función como guardiana e intérprete de la verdad digna de confianza; si tenemos solamente un cuerpo de libros sagrados con los cuales cada generación debe familiarizarse, pero no tenemos un concepto del crecimiento continuo de una tradición que es más válida por el mero hecho de estar depositada en la comunidad santa, la Iglesia es, o inútil o un mero organismo secular que ayuda a sus miembros en sus preocupaciones y obligaciones religiosas.

> *Ningún pensamiento puede acercar al hombre a la realidad que experimenta el creyente en la presencia personificada (Leibhaftigkeit) de Dios… La realidad está en el mundo del culto y en la Iglesia. La revelación y la palabra de Dios no pueden recibirse a solas. Adquieren realidad sólo a través de ¡a presencia de lo Santo en una institución.*
>
> Karl Jaspers

Esto es lo que arguyeron muchos radicales de la Reforma; no atacaban a una sola Iglesia corrupta, sino la idea de Iglesia como tal; y lo mismo hizo su gran descendiente del siglo XIX, Søren Kierkegaard. Puesto que la religión trata de la salvación y que sólo los individuos, y no las sociedades, las iglesias o las tribus, se salvan o se condenan, podría parecer que todo el dominio de la vida religiosa debe confinarse a la misteriosa e invisible comunicación entre una conciencia personal y Dios y que la historia profana (o historia, sin más, puesto que la historia sagrada, según esta concepción, no es propiamente historia, no es un proceso acumulativo) no engendra nada pertinente a la causa de la salvación.

La principal corriente de opinión cristiana sospechó, naturalmente, que este enfoque padecía de la falacia maniquea; estaba a

un paso de afirmar que la Naturaleza misma, incluida nuestra vida física, estaba irredimiblemente en las garras del Mal; esto equivalía a negar el concepto de la Encarnación por la que Dios había santificado el cuerpo, por así decirlo, y equivalía a sugerir que el acto mismo de la creación había sido malo y no podía haber sido realizado por Dios, sino sólo por Su enemigo (los cátaros dieron crédito a esta aterradora doctrina).

Las religiones bíblicas, excepto en el caso de algunos fenómenos periféricos, no separaban la Naturaleza y el Espíritu, siguiendo el eje que divide el Mal y el Bien; creían en la bondad, aunque relativa y derivativa, del mundo físico, de la historia profana, de la vida secular; esta actitud se veía confirmada por el dogma cristiano de la Encarnación, de la resurrección del cuerpo y de que el alma es la forma del cuerpo. Por tanto, estaban preparadas conceptualmente para elaborar la noción de la iglesia visible, carismática que, siendo un organismo terrenal es, al mismo tiempo, el certero guardián y vehículo de los dones divinos.

> *No hay nada que sea sobrenatural en todo el sistema de nuestra Redención. Cada una de sus partes tiene su fundamento en la operación y los poderes de la naturaleza, y toda nuestra redención no es más que la naturaleza corregida y obligada a ser lo que tiene que ser. No hay nada que sea sobrenatural sino Dios solo; fuera de El, todo está sometido al estado de la naturaleza.*
>
> William Law (1686-1761)

Hay que mencionar la idea de la Iglesia en este contexto porque es pertinente en relación con la percepción de la verdad en el dominio de lo Sagrado o, más bien, expresa del modo más articulado, lo que, en todas las religiones ha sido un componente persistente de sus afirmaciones respecto a la verdad; el poder validador de la continuidad. La conexión de la verdad con la continuidad ha sido siempre, y no es sorprendente, un blanco especialmente fácil del escarnio racionalista. En términos de esta crítica, equivale a decir que algo es verdad por la sola razón de que se ha considerado verdad durante muchas generaciones o de que algunos de nuestros antepasados creyeron que era verdad. Las

afirmaciones respecto a la verdad de los cuerpos religiosos institucionalizados fueron acusadas repetidamente de constituir el más tosco de los círculos viciosos: hay que creer en la palabra revelada porque la Iglesia dice que es verdad y lo que la Iglesia dice es verdad porque su autoridad se basa en la Revelación (quizá ilustre mejor este dilema el viejo chiste judío sobre dos *Chassidim* que discuten sobre la excelencia de sus respectivos *tsadiks*: «todos los viernes por la noche», dice uno de ellos, «Dios conversa con nuestro *tsadik*». «¿Cómo lo sabes?», pregunta el otro. «El propio *tsadik* nos lo ha dicho». «¿Y si miente?» «¡Cómo te atreves a llamar mentiroso a un hombre con quien Dios conversa todos los viernes!»).

En efecto, si se concibe la continuidad como un criterio de verdad en el sentido normal de la palabra, las afirmaciones de los cuerpos religiosos, según las cuales ellos son portadores de la verdad, tienen que parecer absurdas. Pero no lo parecen en absoluto si se tiene en cuenta la idea de validez que es específica del dominio de lo Sagrado. Puesto que, como he tratado de mostrar, la religión no es un conjunto de proposiciones, sino una forma de vida en la que entendimiento, creencia y compromiso convergen en un acto único (algo que se expresa con torpeza en términos doctrinales) y puesto que las personas entran en esta forma de vida como consecuencia de su iniciación real al culto comunitario, parece natural que la verdad religiosa se preserve y transmita en la continuidad de la experiencia colectiva. Y, en la vida religiosa, haber visto la verdad es prometer lealtad a una Ley que es al mismo tiempo «positiva» y «natural», ya que en la mente absoluta no hay distinción entre el establecimiento de la «meta de la vida» para las personas y la técnica para alcanzarla; lo verdadero y lo bueno son idénticos y, por tanto, existe realmente una «meta verdadera» o una «vocación» del hombre. La expresión «estar en la verdad» tiene sentido en el lenguaje religioso, puesto que haber encontrado esta verdad no es haber aprendido

ciertos enunciados teológicos sino haber entrado en la senda que lleva a la liberación última. Cuando Jesús dice que la verdad nos hará libres, no quiere decir que el dominio de unas habilidades técnicas llevará a unos resultados deseables: para El y para todos los grandes maestros religiosos, las personas perciben la naturaleza de su esclavitud en el mismo acto de iluminación que incluye los medios para liberarse de ella y también el entendimiento del destino del mundo ordenado por Dios. Al decir que el Nirvana es la destrucción del ansia, Buda no nos proporciona la «definición» de un ente metafísico sino que muestra la meta del hombre tal como «verdaderamente es».

Ninguna especulación filosófica puede realizar esta tarea. A pesar de las afirmaciones del transcendentalismo filosófico, sólo por referencia a la mente omnisciente y eterna puede alcanzarse la convergencia de metas y conocimiento, mientras que en la vida secular el «es» y el «debe ser» están destinados a estar separados; sólo pueden ser «mediados», por usar la expresión de Hegel, por esa participación en lo Sagrado que revela, por imperfectamente que sea, la sabiduría infinita.

Desde luego, no es imposible asentir a ciertos «enunciados» que pertenecen al aspecto doctrinal de la religión y aceptarlos como verdaderos en el sentido en que aceptamos sin cuestionar muchas informaciones, teóricas o de hecho. Tales actos de asentimiento simplemente no pertenecen a lo que habitualmente llamamos creencia religiosa; esos «enunciados» están en barbecho, por así decirlo, y no tienen ninguna significación en cuanto instrumentos de comunión con lo Sagrado; nuestro cerebro almacena innumerables fragmentos de conocimiento vitrificado, sin relación con nada, que no sirve para nada, que no tiene un valor en nuestra vida, y no hay razón para que algunos de ellos no sean teológicos en su contenido. Con la fe religiosa tienen poco que ver.

Sería totalmente equivocado inferir de la discusión anterior que el conflicto entre la Razón de la Ilustración y las certezas religiosas o, en mayor escala, entre lo Profano y lo Sagrado, puede explicarse, según mi concepción, en términos de errores lógicos, confusión conceptual o de ideas mal concebidas sobre los límites entre conocimiento y fe. Ese enfoque me parecería de una ineficacia grotesca. El conflicto es cultural, no lógico, y puede argüirse que tiene sus raíces en las exigencias persistentes, irreconciliables, que nos imponen diversas fuerzas dentro de la naturaleza humana. Claramente, el conflicto es menos prominente en unas civilizaciones que en otras; no se encuentran apenas trazas de él o incluso está totalmente ausente en algunas épocas históricas, y su intensidad parece depender en parte del ritmo del cambio al que está sujeta una determinada sociedad. (Estos factores no están en una correlación estricta, naturalmente; las teorías sobre la «secularización» que han sorprendido a nuestra civilización normalmente señalan una serie de variables independientes que operan en el proceso y pueden reforzar o debilitar el impacto de unas y otras; no hay forma de captar esas fuerzas en forma de vectores cuantificables, cuanto menos de usar esos descubrimientos para hacer predicciones fiables).

En cualquier caso, la investigación sociológica está fuera del ámbito de este libro. He querido, más bien, especular sobre esa colisión que probablemente ninguna civilización futura imaginable será capaz de abolir. Además de todas las necesidades que están directamente relacionadas o son funcionalmente explicables por nuestro *conatus ad suum esse conservandum*, nuestra aspiración de supervivencia individual y colectiva, hay necesidades que no pueden explicarse (ni descartarse) en esos términos que, apropiadamente o no, llamamos religiosos.

Naturalmente no estoy haciendo más que repetir, o expresar de otro modo, un antiguo dogma. Como todos los intentos conjeturales de llegar a una «definición» del hombre en términos cul-

turales, contendrá inevitablemente un componente especulativo y no puede fundamentarse suficientemente en la investigación antropológica o histórica; éstas pueden ser sugerentes pero no concluyentes. La pura persistencia histórica de un fenómeno no constituye una base persuasiva para esa definición, que debe fundarse primordialmente en conjeturas, un trabajo que puede descartarse por inútil, impracticable o ambas cosas. Que se considere inútil o no depende de nuestra jerarquía de lo importante. Con ciertas presuposiciones sobre lo que es importante, inevitablemente se clasificará como inútil, y compartirá así la suerte de toda la rama de la filosofía y de una parte importante de las humanidades. Que se considere factible o no depende, una vez más, de las restricciones epistemológicas que, he argüido, son inevitablemente arbitrarias y entrañan juicios de valor. Desde tiempo inmemorial, las personas han estado preguntándose, de uno u otro modo, «¿qué somos?» y «¿para qué sirve nuestra vida?» y no sacia su curiosidad el decirles que esta o la otra escuela filosófica prohíbe estas preguntas basándose en sus propias normas sobre lo que tiene sentido. Las mitologías religiosas les han proporcionado respuestas e, independientemente de la cuestión de si las respuestas eran buenas y en qué sentido lo eran, la persistencia misma de su inquietud es una cuestión de interés epistemológico y no meramente antropológico. No es probable que la extraña obstinación de esta inquisitividad pueda ser explicada plausiblemente por su utilidad «funcional»; tampoco es probable que se hagan inteligibles de ese modo las respuestas dadas por las tradiciones mitológicas. No hay transición inteligible de la experiencia cotidiana, de los temores, alegrías, dolores y deseos «profanos» a lo que constituye el núcleo de la vida religiosa, tanto en sus aspectos «experimentales» como conceptuales: la idea de la Infinitud actual, de la Eternidad, de la contingencia del mundo; la experiencia de la iluminación mística; la distinción misma entre el bien y el mal en tanto que diferentes de las correspondien-

tes distinciones en términos de la ley o del equilibrio del dolor y el placer. No hay forma en que la visión profana pueda haber sugerido el marco sagrado para nuestra percepción. Si las religiones han podido satisfacer, como lo han hecho a lo largo de la historia, todas las necesidades seculares —políticas, sociales, cognoscitivas— esto sólo ha sido posible bajo la condición de que lo Sagrado disfrutara de una autoridad autónoma y de que no se percibiese como un instrumento. Esto es, desde luego, algo reconocido casi universalmente. Sin embargo, la explicación de esta autoridad en los términos de Durkheim o en otros similares, por muy útil que haya sido, heurísticamente hablando, para la investigación antropológica, implica un salto conceptual que sólo pueden justificar unas premisas filosóficas traídas de fuera. Decir que lo Sagrado es, finalmente, la Sociedad misma, no es equivalente a la proposición de que varias normas y hábitos socialmente importantes se mantienen y obedecen bajo la forma de prescripciones sagradas, y tampoco puede inferirse de ella. El primer enunciado no es una hipótesis sociológica sino una especie de metafísica social; presupone un mecanismo por el cual lo Profano se convierte en lo Sagrado y ese mecanismo, aparte de no ser observable, no puede operar a menos que lo Sagrado esté ya presente en la conciencia social; dicho de otro modo, la explicación vuelve a tropezarse con la misma *petitio principii* de la que Malinowski acusó en una ocasión a Freud: hace depender la transición de una sociedad prehumana a una humana de unas condiciones que sólo pueden surgir en una sociedad humana ya existente. Decir, en cambio, que el dominio de lo Sagrado, por más que opere en la organización de otras necesidades, no depende funcionalmente de ellas, tampoco es una hipótesis contrastable y, aunque evita la circularidad que acabamos de mencionar, también permanece en el movedizo terreno de la metafísica.

Otra interpretación global, en términos de *Lebensphilosophie* o de una teoría radicalmente naturalista de la conducta, sugiere que el debilitamiento del mecanismo innato de la inhibición en la especie humana indujo a la Naturaleza a producir un sustituto en la forma de una ética apoyada en sanciones religiosas; las últimas aparecieron para garantizar la eficacia de este nuevo código artificial de conducta que sustituía a los instintos debilitados, para evitar las matanzas dentro de la especie y para asegurar la disposición a arriesgarse a los peligros en defensa de la propia tribu o familia.

Esta línea de investigación no parece ni prometedora ni fiable. Si fuese realmente el caso que las religiones fuesen sucedáneos de los instintos manufacturados por la ingeniosa fábrica de artilugios de supervivencia de la Naturaleza, esto debería ser aplicable por excelencia a las grandes religiones universales que por su éxito demostraron ser las más eficaces en la realización del trabajo. Y así, deberíamos suponer que los principios cruciales, como la exigencia cristiana de que uno ame a sus enemigos o el total desdén del budismo por una vida que no puede ser sino miseria, se inventaron, inconcebiblemente, por la evolución, para ayudar a las personas en su lucha por la supervivencia. Además, si podemos creer eso, deberíamos admitir que esos mismos preceptos tenían sus equivalentes en nuestro antepasado prehumano, puesto que su sentido real estribaba en el refuerzo artificial de ciertas habilidades hereditarias que se habían vuelto decrépitas como consecuencia del progreso (o degeneración, lo que suene mejor) de nuestra especie. Esta parece una hipótesis asombrosamente increíble. Si, por otro lado, admitimos una especie de distinción bergsoniana entre las religiones «estáticas» y las «dinámicas», al ser sólo las primeras explicables en términos de evolución natural, entonces las segundas, que incluyen a las grandes religiones que se reparten entre sí a la mayoría de la raza humana, serían o

enemigas del «instinto» o al menos nos impedirían definir la cultura en categorías funcionales.

Y, en efecto, incluso bajo la inverosímil suposición de que el choque entre lo Sacro y lo Profano sea característico de algunas civilizaciones, incluida la nuestra, y de que no haya existido en absoluto en las religiones arcaicas ni en las orientales, su persistencia y la gran variedad de sus manifestaciones nos hacen preguntarnos de manera natural: ¿nos encontramos ante una colisión accidental o ante un conflicto fundamental que podría haber permanecido latente aquí y allá pero que tenía que surgir inevitablemente como consecuencia del enorme aumento de las habilidades humanas para dominar el mundo?

> *Todos los poderes y las dignidades de este mundo no sólo son ajenos a Dios sino hostiles a El.*
>
> Tertuliano

Los elementos de hecho que se necesitan para responder a esa pregunta abarcan la historia completa de todas las religiones, mientras que sus inevitables componentes especulativos deben derivarse de la ontología de la cultura. Por tanto, hay un sentido en el que la pregunta no puede responderse; comparte esta situación con todos los problemas generales que pertenecen a la filosofía de la historia. No pueden resolverse apropiadamente y tienen que resolverse, a pesar de todo.

Estamos, desde luego, familiarizados con la forma peculiar que ha adoptado el conflicto en las religiones bíblicas y sobre todo en el cristianismo, y se ha discutido principalmente en términos cristianos durante siglos. Es posible que la sabiduría budista, o al menos aquéllas de sus variantes que han permanecido más cercanas al mensaje original, no hayan desarrollado, y de hecho, no la hayan necesitado, la distinción entre lo Sacro y lo Profano tal como nosotros la conocemos, aparte de la distinción entre objetivos verdaderos y objetivos falsos. Es posible que la distinción no crease conflictos agudos en muchas religiones arcaicas

donde la mayor parte de las actividades profanas tenían un significado sagrado y un lugar bien definido dentro del orden sagrado, mientras que el lento ritmo del cambio social permitió, quizá, la absorción de nuevos fenómenos en ese orden sin grandes dificultades. En la civilización que se ha desarrollado a partir de raíces griegas y semíticas durante los tres últimos milenios, el conflicto no podía dejar de surgir, y esto no como consecuencia de la rivalidad entre el poder de los sacerdotes y de los señores seculares —esa rivalidad es más bien un síntoma que una causa — sino en razón de alteraciones inevitables en las disposiciones mentales y morales. Podemos pensar que la expansión del comercio y su creciente papel en la vida humana produjo cambios intelectuales que erosionaron fatalmente el legado mitológico, no sólo al crear ese escepticismo que normalmente acompaña a la exposición a civilizaciones extrañas, costumbres extranjeras y dioses extranjeros, sino también al alimentar el racionalismo. Uso esta palabra en un sentido que conserva su fuerza etimológica (cálculo, deducción), es decir, la costumbre de pensar en términos probabilísticos, de medir el valor del conocimiento en términos de su utilidad comprobable, de descartar creencias sin potencial para aumentar el impulso humano de dominar la Tierra. La razón por la que es impensable que nuestra civilización hubiera podido desarrollarse sin el extenso uso del dinero no es sólo por el papel obviamente esencial que el dinero ha, representado en el estímulo del progreso técnico, sino porque liberó una fuerza intelectual irresistible al obligar a las mentes humanas a pensar en términos de eficiencia. En la medida en que las creencias y las costumbres religiosas pueden ser útiles en otros terrenos y, por tanto, «buenas» pragmáticamente, el racionalismo no es intrínsecamente antirreligioso. Es un enemigo de la religión, sin embargo, en la medida en que esta última trata de ser lo que es y reivindicar sus prerrogativas, con independencia de sus ventajas instrumentales. No es posible eliminar del culto religioso

una tendencia natural a degradar los valores de la vida secular y a hacerlos relativos y derivativos, cuando no positivamente hostiles a la auténtica vocación del hombre. Un culto religioso reducido a su utilidad secular y olvidado de su función original puede sobrevivir durante un tiempo, sin duda, pero tarde o temprano su vacuidad se pondrá de manifiesto, quedará clara la falta de conexión entre su forma y su contenido, su ambigua vida sostenida por el crédito de un banco inexistente llegará a su fin y los lazos olvidados con lo Sagrado se reanudarán en otro lugar, con otras formas de religiosidad.

Toda la historia intelectual del cristianismo es la interminable búsqueda de una fórmula perfecta que pueda asegurar la coexistencia armoniosa de lo Profano con lo Sagrado o impedir que el último sea corrompido por el primero; y abunda en repetidos intentos de recobrar el llamamiento prístino del cristianismo, librarlo de la adulteración o simplemente del dominio de los objetivos seculares. Las principales tendencias en la historia cristiana, enemigas irreconciliables entre sí, pueden verse como diversos esfuerzos por hacer frente a este antagonismo perdurable. Intelectualmente, aunque no en la práctica, el conflicto podría resolverse con una doctrina teocrática que subordinase por completo la vida secular, en todos sus detalles, a los preceptos religiosos. Otra solución consiste en la separación ascética de lo Sagrado y el mundo, bajo la premisa de que la vida profana y la historia profana no pueden contribuir a los objetivos de la historia sagrada, y mucho menos satisfacerlos: esto puede hacerse en categorías maniqueas extremas o de una manera menos arriesgada desde el punto de vista teológico, como lo intentaron algunos santos del siglo XVI, los jansenistas consecuentes y Kierkegaard. La filosofía hilomorfista, la más tradicionalmente católica, que concede al dominio secular una relativa autonomía bajo la supervisión de lo Sagrado, es otra solución posible: busca una armonía bien integrada —no una separación ni un armisticio— entre el

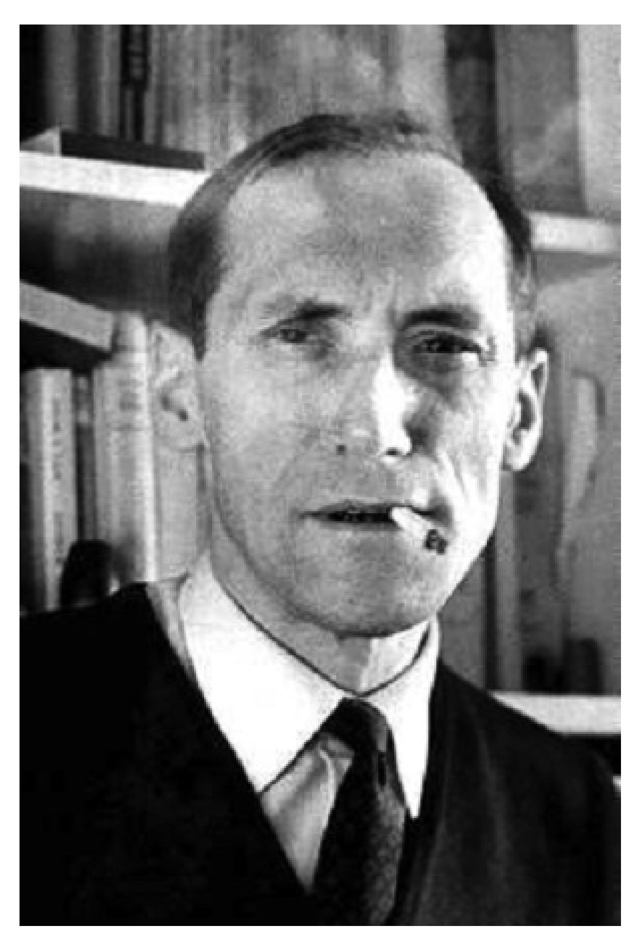
Cielo y la Tierra. Lo mismo hace, naturalmente, el ideal opuesto de la ciudad secular que asimila valores religiosos en sus objetivos (como el joven Hegel), los hace «inmanentes» y, por consiguiente, los priva de un sentido propiamente religioso.

Cada uno de esos intentos es verosímilmente explicable en términos históricos y cada uno podría ser intelectualmente satisfactorio en el sentido de sugerir normas que, de seguirse consecuentemente en la sociedad, resultarían en la reconciliación de los dos poderes que rivalizan por el predominio o eliminarían el conflicto. Todos ellos, sin embargo, son, utópicos (en el sentido original y en el actual) porqué ninguno de los modelos que ofrecen puede ponerse en práctica. Incluso la solución teocrática no podría producir más que una apariencia de orden: no suprime el conflicto, no hace más que recurrir a la coacción autoritaria para impedir que se exprese abiertamente. Y las soluciones que podrían ponerse en práctica son vacilantes, inciertas y provisionales, como todos los mecanismos que inventa la humanidad para hacer frente a sus perennes dilemas. El choque entre el Cielo y la Tierra es real, lo que supone que cada una de estas entidades tomada por separado es real, al menos como entidad cultural, y ninguna de las dos es un fantasma concebido en la imaginación de la otra. Esta observación no es en absoluto trivial, ni incontrovertida, considerando que la realidad cultural del Cielo, es decir, su independencia cultural o su autoarraigo son negados, la mayoría de las veces, en las teorías antropológicas generales.

Para el ojo apegado a lo terrenal, la mente religiosa es como Ixión copulando con nubes y engendrando monstruos. Un habitante del orden eterno vigilado por la divinidad, puede decir lo mismo de los que son sordos a la voz de Dios: están atados a lo que es perecedero y destinado a desaparecer en un momento; así, son como cazadores de ilusiones, buscadores de nada y, por esa razón, la única comunidad humana que pueden producir está abocada a basarse en la codicia de bienes ficticios y en el miedo a

la destrucción mutua. Lo que es real o irreal para nosotros es una cuestión de compromiso práctico, antes que filosófico; lo real es lo que las personas ansían realmente.

> *Lo irreal nunca es: lo real nunca no es. Esta verdad la han visto en efecto ¡os que pueden ver la verdad. Entretejido en su creación, el Espíritu está más allá de la destrucción. Nadie puede poner fin al Espíritu que es perdurable.*
>
> *Pues más allá del tiempo, él mora en estos cuerpos, aunque estos cuerpos tienen un fin en su tiempo; pero él permanece inconmensurable, inmortal. Por tanto, gran guerrero, continúa tu lucha. Más allá del poder de la espada y el fuego, más allá del poder de las aguas y los vientos, el Espíritu es perdurable, omnipresente, inmutable, inamovible, siempre Uno.*
>
> De *Bhagavad Gita*, 2



LESZEK KOŁAKOWSKI (Radom 1927 - Oxford 2009) filósofo polaco. Kołakowski fue conocido por haber evolucionado desde el marxismo hacia un compromiso intelectual contra los totalitarismos e implicarse en movimientos democráticos. Ya como docente universitario, realizó un análisis crítico del pensamiento marxista, especialmente en su obra en tres volúmenes *Las principales corrientes del marxismo*. Catedrático de Historia de la Filosofía en Varsovia, fue forzado al exilio por el gobierno polaco en 1968, aunque sus obras siguieron circulando clandestinamente. Desde 1970 residió en Oxford y enseñó en las Universidades de Berkeley, Yale, Oxford y Chicago. Fue autor de más de treinta libros, que reflejan su especial interés en las teorías filosó-

ficas y teológicas que subyacen en la civilización occidental. Entre sus temas recurrentes se encuentra la crítica al marxismo y a los regímenes comunistas, al mismo tiempo que un análisis de las corrientes cristianas disidentes.

Notas

[1] El autor se refiere al título original *(N. del E.)*. <<

ÍNDICE